VISIT…

LANZAROTE
Caliente.COM

文化语言学论纲

——申小龙语言文化精论

申小龙 著

广西教育出版社

文化语言学论纲

——申小龙语言文化精论

申小龙著

广西教育出版社

（桂）新登字 05 号

文化语言学论纲
——申小龙语言文化精论
申小龙　著
☆
广西教育出版社出版
南宁市鲤湾路 8 号
邮政编码：530022　电话：5850219
广西新华书店发行　广西民族印刷厂印刷
*
开本 850×1168　1/32　22.25 印张　插页 2　549 千字
1996 年 8 月第 1 版　1996 年 8 月第 1 次印刷
印数：1—1000 册
ISBN 7-5435-2435-X/H·67　定价：26 元
如发现印装质量问题，影响阅读，请与本厂联系调换

献给我的母亲胡蕴青和父亲申二伽



申小龙教授

作者简历

申小龙，上海人，1952年9月出生。祖籍浙江杭州。1959年入上海铁路职工子弟第二小学读书，任少先队大队长。1965年考入上海杨浦中学。1969年初毕业赴上海横沙岛插队落户，历任拖拉机手、土记者、会计、中学教师。1978年初考入复旦大学中文系汉语专业，先后获学士、硕士、博士学位。1988年初毕业留校任教。现任复旦大学中文系教授、中国语言文化学会会长、英国《宏观语言学》杂志副主编。已发表论文300篇，出版专著18部。主要著作有：《中国句型文化》、《中国语言的结构与人文精神》、《20世纪中国语言学思辨录》、《汉语人文精神论》、《汉字人文精神论》、《中国文化语言学》、《语言的文化阐释》、《中国语文传统的现代意义》、《社区文化与语言变异》、《中国语言学：反思与前瞻》、《当代中国语法学》、《当代中国理论语言学》、《语言与文化的现代思考》、《文化语言学论纲》等。主编《文化的语言视界》、《当代中国语言学论纲》、《新文化古代汉语》、《语言学概论》、《文化语言学》丛书、《大千语言世界》丛书、《中国文化语言学》丛书、《中国语言学大辞典·语言学史卷》等。曾获上海哲学社会科学联合会优秀成果特等奖、中国语言文化学会学术著作一等奖、全国语言与文化研究优秀成果一等奖、北京国际汉字研究会首届汉字文化学术二等奖、"光明杯"全国优秀哲学社会科学著作三等奖、第八届中国图书奖。1991年被国务院和国家教委评为"做出突出贡献的中国博士学位获得者"。

自 序

文化语言学，是80年代中期在我国兴起的一门新学科，也是我国现代语言学在历经一个世纪的规范科学道路之后，在新形势下出现的一种范式变革思潮。这里说的“新形势”，一是现代语言学自身的危机，即旧规范的局限日益突出地暴露出来，导致语言学的停滞与萎缩；二是文化研究热的兴起，人们从我国近、现代文化史的历程和中西文化的比较中看到了现代语言学危机在文化上的根源，并找到了出路之所在；三是“文革”中上山下乡的一大批青年在10年插队落户后考进大学，又经过10年拼搏，走上了理论学术的讲坛。这一代人以坚韧不拔的毅力创造着新一代的学术。

自80年代中期以来，文化语言学已走过了10个年头。作为这门学科的倡导人，站在10年的时界上，我竟没有时间去回顾走过的历程！因为这门学科正以巨大的磁场，吸引着国内和国际语言学界的广泛关注并引起激烈争鸣，吸引着越来越多的中、青年语言学者辛勤耕耘，各种集体的和个人的科研、出版项目已将目前乃至今后几年的日程表排满。自80年代末以来，两年一届的全国文化语言学研讨会已先后在大连、广州、哈尔滨三地召开，春城昆明即将召开第四届会议。讨论日益深入，成果日益繁盛。在当代中国语言学里，恐怕没有哪个学科像文化语言学那样硕果累累。这在很大程度上是由于文化语言学在我国现代语言学史上第一次建立了人文科学的本体论、方法论，第一次使用了人文科学的语言。

我的硕士和博士学位导师张世禄先生在我1990年出版的我国第一部《中国文化语言学》中作序指出：“语言与文化，是人类思

想史上一个古老而又年轻的课题。说它古老，是因为人类几乎从它诞生的第一天起就思索着自己与语言的不解之缘，并在语言的规范下创造并传承着不朽的文化。说它年轻，是因为在当代人文科学的研究中，语言的文化功能正受到越来越广泛、深入的关注。语言与文化，在中国思想史上也是一个古老而又年轻的课题。说它古老，是因为中国几千年封建社会的思想教科书——经学典籍的传承与阐释是通过传统语文学——小学进行的，可以说中国古代的语言研究从一开始就是同中国文化阐释联系在一起。说它年轻，又是因为中国语文研究的这个悠久的'文化的'传统，在本世纪初以来的现代语言学进程中被抛弃了。其结果一方面使中国的语言研究孤立于社会、文化研究之外，孤芳自赏，顾影自怜，学科日渐萎缩；另一方面使中国的语言研究盲目模仿西方语言学传统，严重曲解了汉语的性质和组织规律。现在，语言与文化的课题由年轻一代语言学者重新提了出来，并进行了创造性的探索，建立起中国文化语言学，这对于中国的语言研究和文化建设都具有重要而深远的意义。"正是这种意义使我国年轻一代语言学家找到了人生的价值所在并锲而不舍，孜孜以求，写下了中国语言学又一个世纪之交的灿烂篇章。

本书是应广西教育出版社副总编李人凡先生的约请，对我近十年文化语言学研究、探索的一次理论概括，同时对下一个世纪的文化语言学研究提出一些新的思考。全书第一章是语言本体论的问题，力图回答作为汉民族文化的符号系统，汉语究竟是一种什么样的语言，换句话说，汉语是如何表现它的文化属性的，汉语与汉民族文化的联系是不是一种本质的联系。朱德熙先生曾斩钉截铁地对我说："语言与文化没有关系！""你要说二者有关系，你就要证明它。"美国学者屈承熹先生在与我商榷的一篇文章中则认为词汇与文化有密切关系，例如常吃的食物其词汇分类就很仔细，所以汉语有"米、饭、谷、稻"，英语只有一个 rice，而英语有 preserve，jam，

jelly，汉语只有一个“果酱”。又如常用的动作，其词汇分类也很仔细，汉语有“挑、背、抬、提、顶、挠、托、捧、扛、拎、抱……”英语只需一个 carry by/on/with，因为汉人过去的搬运方式较原始，而英美人较早使用了机械，淘汰了那些原始的动词。然而除此之外，在语言的其他方面要找到确切的文化痕迹，却不是那么直截了当。吕叔湘先生的观点又温和一些。他说：我所了解的文化语言学，是说某一民族的某种文化现象在这个民族的语言里有所表现，或者倒过来说，某一民族的语言里有某种现象可以表示这个民族的文化的某一方面。照这样理解的文化语言学当然是语言学的一个方面，是值得研究的。可是如果说只有这个才是语言学，别的都不算，什么语法范畴啊，句子分析啊，都不算，那是恐怕没有几个人会同意的。在这里，吕叔湘先生把“语法范畴”、“句子分析”放在“文化语言学”之外，可能是出于与屈承熹先生同样的考虑。事实上，以往人们谈论语言与文化的关系多限于词汇层面。早期人种语言学的工作就是为一种文化内容中各方面的相对比重给出词汇指数。这种浅层的对应使一些有追求的人类学家断然否认语言与文化的联系，因为语言的本质在于其结构系统，语言与文化的本质联系应在于它们内在形式格局的一致性。为这个“结构”难题打开经验视界的是美国人类语言学者沃尔夫。他对美洲印第安霍比语的研究证明：霍比族的文化和环境塑造了霍比语言的型式，反过来它们又为霍比语言的型式所塑造，从而逐渐地形成了霍比的世界观。沃尔夫由此认为，语言的体系性决定了它对文化发展的内在建构形式具有权威性。作为中国的语言学者，我不能不感受到“沃尔夫假说”的挑战意义。本书的第一章，正是我对汉语与中国文化的“结构通约”这一前人视为禁区的领域所作的探索，由此建立的“文化的”语言观奠定了文化语言学的理论基础。

本书的第二章是以本体论的语言观为基础，对中国现代语言学研究规范作文化反思。重点剖析了语法学、理论语言学和文字改

革的研究，从而提出了一个语言学的文化重建的问题。在这一章中我特意提出了“海派语言学”的概念。语言学上的京派海派，是一个客观存在的事实。有意思的是，无论“京派”还是“海派”，都对此讳莫如深。然而，对海派语言学的研究在世纪之交的语言学转型期却有重要的意义。上海，是我国现代语言学的摇篮。我国第一部系统的语法学著作《马氏文通》、第一部系统的修辞学著作《修辞学发凡》，第一次语言学讨论“文法革新讨论”，第一个语言学组织“中国语文学会”，都是在上海孕育、诞生的。这同上海的地理人文景观有重要联系。上海地处中国传统文化最发达的东南地区，近代以来又成为中国资本主义经济最发达的一个城市，她是中西文化的交汇点。由于上海本土文化水平高，人才荟萃，开埠以后又接通海外，得风气之先，因而形成一种创新、开放、杂交、多元的文化氛围　　这是海派语言学得以生根、发展的土壤。在中国现代语言学史上，海派语言学形成特定的区域性文化特征和特定的时代特征是始于30年代的文法革新讨论。这次讨论反映出海派语言学在积极引进西方语言学思想的同时，从一开始就注意立足中国文化特点，消化吸收西方文化，熔中西文化于一炉。几十年来，海派语言学在中西文化的碰撞中具备了一种从容选择的气度，在平静而不急功近利的心态下去寻找中西文化交融的结合点，使传统文化呈现出新的生机和发展方向。这在中国语言学经历科学的“分析的时代”的历史变革中，是一种难能可贵的超越意识。从文化渊源的角度看，这种意识正是具有鲜明的时代特征的现代文化的民族意识。海派语言学得以形成和发展的一个重要因素是它的兼收并蓄，学术宽容。它从未有过君临一切的霸主意识。相反，它鼓励多样化的探讨，不习惯定于一尊而喜欢不拘一格。因此，海派文化人的自我意识都比较强，学术理论上个性鲜明而又不固执己见。在他们看来，结论不是最重要的，重要的是不断突破自己；方法优劣不是最重要的，重要的是不要企图用一种方法排斥十种方法，用一个目的压制十个

目的。因此海派语言学在发展中能始终保持新鲜感、好奇心、创造力和幽默感，敢于突破陈规旧矩，标新立异，开风气之先。在中国现代语言学史上，海派语言学具有深厚、鲜明的文化哲学意蕴。海派语言学的大师们对汉语本体论和方法论的认识，无不浸润着他们对民族文化的博大而精深的理解。这与中国现代语言学缺乏文化哲学、汉语精神和民族主体意识的苍白背景形成鲜明的对比。海派语言学一代代传承的注重理论思维、走具有中国特色的语言学道路的传统，在今天仍有强烈的现实意义。

本书的第三、四两章是对中西语文传统的文化阐释，这种阐释的前提是认定中西语文传统的差异本质上是一种文化差异。这种差异无法纳入以某种异文化为顶点的发展序列以判断其“贤愚优劣”，而只能在充分理解和探究的基础上开展积极的对话。由于中国现代语言学缺乏这样一种“阐释的前提”，它与西方语言学的对话是不成功的。它仅仅是在西方语言学的话语系统中消解中国语言的文化精神与文化内涵。正因为如此，对于转型中的当代中国语言学来说，中国语文传统的阐释和重建就具有特殊的意义。这也是文化语言学的一项重要的基础理论工作。语文传统阐释的本质是从对传统的现代清理和理解中找到中国语言学的生命之源，并据此规划整个语言和语言学科的结构蓝图，同时为人类对语言和文化传统的理解提供新的途径。在进行这一项工作时，对西方语言人文主义理论的借鉴是非常必要的。我国现代语言学由于种种历史的原因，一直拒绝西方的语言人文主义理论，只接纳西方的描写主义、科学主义语言理论。这同样深刻地阻碍了我国语言学形成一种人文科学的本体论、方法论和人文主义的终极关怀。纵观西方的语言人文主义传统，我们可以看到，无论是欧洲的以哲学思辨为特征的语言人文主义，还是美洲的以人类学实践为特征的语言人文主义，都关注语言结构类型的文化特征，关注语言的民族精神，关注语言无与伦比的社会文化功能。他们对语言的本质、语言的结构、

语言分析的方法等问题的探究，与中国古代以经学阐释为特征的语言人文主义传统有深刻的共识。毫无疑问，只有运用人文主义和功能主义的语言，中西语文传统才能理解和对话。也只有在这个基础上，中国语言学才能实现"传统的创造性转化"。在我近年来给语言学专业本科生和研究生讲授的专业外语课中，已经开始系统地讲解西方语言人文主义理论。本书第四章对其中重要的观点及其沿革作了研究和探讨。

本书最后一章讨论了文化语言学的研究方法。其中既有宏观的方法论，也有微观的方法示例。文化语言学的发展在很大程度上依赖于它的研究方法在语言学各个具体学科领域的扎实而富有创造性的运用。在我最近主编的一套《中国文化语言学》丛书中，我和我的朋友们分别撰写了《当代中国文字学》、《当代中国音韵学》、《当代中国训诂学》、《当代中国方言学》等一套10种专著，用文化语言学的理论方法重建中国语言学的各主要分支学科。其中每一种都涉及大量的语言调查实证。随着研究的深入，具体方法的运用和实证将在我们的工作中占越来越大的比例。这是一种令人快乐的实证。因为它再也不是为旧的科学规范作无穷期的"扫尾"，而是为新一代的信念和蓝图"添砖加瓦"。在本章的最后由人文科学的方法论自然引出一个敏感的问题：语言的共性与个性。这个问题是语言人文主义和语言科学主义争论的焦点，是我们回避不了而又不急于下简单结论的问题。语言受人的生理和心理的制约，语言的发音又是一种物理现象，人类语言当然有共性、普遍的一面。然而语言又是一种符号化了的"世界观"，一种联系人与世界的根本纽带，一种社会形成和发展的不可替代的媒介和杠杆。因此，人类语言呈现出各民族文化的丰富性。在我们看来，在语言研究中与其循共性的假设不断引入西方语言学的"成说"，在汉语研究中不断地"试错"，不如循个性的假设在本民族文化规律和语文传统的依托下探究汉语的真谛。道理很简单，因为文化是不可通约的。任何引

进的"成说"在它进入汉语的系统时，都不得不对汉语的系统实施"重组"，因而它本质上不是在"发现"汉语的结构，而是在"制造"汉语的结构。这又牵涉到一个深刻的哲学命题：我们究竟是要感悟"事物的本身"，还是要欣赏精致的理性(知性?)形态?这个问题，只能留给读者在读完本书后去思考了。

回顾15年前恢复高考后，我作为"老三届"中最小的一届知青，从生活了9年的海岛踏入复旦大学，到今天成为复旦大学的教授，我深切地感谢我们所处的这个民族振兴的伟大时代，感谢在我的前进道路上给予我支持的国内外的导师和朋友们。我还要感谢我的父母和妻子韩杨，他们给予我的支持是任何人无法替代的。我对我的五岁的儿子逸如感到由衷的歉意，我不知如何偿还被写作占去的许多本该属于他的父子同乐的时间。

申小龙

1994年3月于上海

目 录

自序 …………………………………………………………………… (1)

第一章 语言的文化视界 ……………………… (1)

第一节 汉语与中国文化 ……………………………… (1)
第二节 汉语与中国诗歌 ……………………………… (39)
第三节 汉字与中国历史 ……………………………… (80)
第四节 汉字与中国思维 ……………………………… (124)
第五节 中国语言的文化特征 ………………………… (168)

第二章 语言学的文化反思 …………………… (199)

第一节 文化断层与中国现代语言学之变迁 ………… (199)
第二节 当代中国语法学的文化重建 ………………… (229)
第三节 当代中国理论语言学的文化变革 …………… (251)
第四节 海派语言学的文化选择 ……………………… (264)
第五节 汉字的人文性与汉字改革的科学性 ………… (323)

第三章 中国语文传统的文化阐释 ………… (344)

第一节 汉语训诂的释义范型 ………………………… (344)
第二节 汉字形态的文化历程 ………………………… (357)

第三节 汉语语法的阐释框架 …………………………（372）
第四节 汉语修辞的伦理功能 …………………………（418）
第五节 汉语语言观的文化内涵 ………………………（457）
第六节 功能主义：中国语言学与世界的对话基础 …（477）

第四章 西方语文传统的文化阐释 …………（495）

第一节 从古典洪堡德主义到新洪堡德主义 …………（495）
第二节 萨丕尔——沃尔夫假说及其论争 ……………（509）
第三节 系统演变的功能主义解释 ……………………（547）
第四节 从结构主义语言学到结构主义人类学 ………（566）

第五章 语言研究的人文科学方法 …………（593）

第一节 文化语言学方法论思辨 ………………………（593）
第二节 汉语语法研究的人文科学方法论 ……………（608）
第三节 文化认同方法示例 ……………………………（622）
第四节 文化比较方法示例 ……………………………（641）
第五节 传统阐释方法示例 ……………………………（658）
第六节 语言的共性与个性 ……………………………（687）

第一章

语言的文化视界

第一节　汉语与中国文化

语言是伴随人类社会的产生而产生的，它比民族的历史要长得多。在一切社会现象和自然现象中，只有语言和遗传代码是人类从祖先传给后代的两种最基本的信息，但我们今天谈论、研究的语言又无一不是民族的语言。当民族在人类历史上作为一种在语言、居住地域、经济生活、心理状态上稳定的共同体出现时，语言就深深地打上了民族的烙印，成为民族文化最典型的表征。一个民族文化的形成、发展、吸收都要通过语言去实现，因而语言的历史往往同文化的历史相辅而行。质言之，一部民族文化发展的历史也就是民族语言发展的历史。语言浸透了民族文化的精神；它像一面镜子，反映出民族经济、文化、心理素质各方面的特点。不同的民族，由于地理环境、社会发展的不同，文化发展的规律就不同，语言发展的特点也就不同。我们可以说，语言在民族构成的基本要素中是最能全面、深刻体现民族特征的要素。因为一个民族的地理环境、风俗习惯、宗教信仰在一定条件下容易变化，而语言作为社会

须臾不可离的交际工具，却是民族诸要素中最稳固的因素。社会在发展中会有突变，语言虽然随社会发展而发展，却不会产生相应的突变，而是稳固发展、缓慢变化的。历史悠久的语言都凝聚着使用该语言的民族的思想认识、历史文化和民族感情。有了共同的语言，民族的历史、文化、科学才有可能传承和发展。学习一种民族语言，也就是掌握、继承和交流一种民族文化的过程。正因为语言和民族文化有如此紧密的联系，所以研究一种民族文化，离不开对民族语言的研究。反之亦然。语言又是思维的惟一工具。哲学家卡尔纳普说："一切有意义的哲学问题都属于语法。"语言学家乔姆斯基也说："哲学的目的实际上应该严格地限制为探索经常发生的误解和荒唐理论在语言表达上的根源。"因而语言与文化的关系也是现代科学面临的一个极其深刻的课题。

在世界语言、文化之林中，中国语言和中国文化具有十分独特的样态。它们所集中体现的东方汉民族的精神面貌，对于惯于用西方语言和文化来解释世界的西方人是一个尖锐的挑战。近年来，对汉语和中国文化的研究正成为东西方文化冲突、交融过程中的一项举世瞩目的文化工程。一个具有中国特色的现代化文化和语言，必将在全新的系统研究中，获得健全的机制、健康的活力和深远的效益。

一、汉语与民族思维的互为观照

语言是以特定的民族形式来表达思想的交际工具。人类思维中概念的形成、推理的展开，都需要有语言形式的"包裹"才能巩固下来，人的认识才能推进。各民族思维习惯不同，必然深刻影响与之相应的语言形式。我们常说语法具有民族性，就是因为各民族都有其特有的思维反映现实要素的顺序。在世界各大语言体系中，汉语具有独特的难以为西方民族所理解的面貌。这同汉

民族的思维特征有直接的联系。中国哲学的本体论比起西方来，有其独特的与汉语相应的整体协调意识。我国古代研究语言所归纳的范畴、程序，所使用的概念、术语，论证的方式，逻辑思考的角度，也都与我们民族的哲学语言血肉交融。因此，从汉语的本身可以直接探讨汉民族思维的特点。概括说来，就是思维的整体性、辩证性、具象性。

（一）整体思维

李约瑟在《东方和西方的对话》中，对中西不同的思维特点有过精辟的论述。他指出，从欧洲思想史肇始之时起，欧洲人的世界观就不断地从一个极端走向另一个极端，从来没有能够综合起来。一方面，有上帝、以及天使、神、鬼、造物主、生命原始等等超自然主义的观点；另一方面，则有原子和无限的宇宙空间。神学的唯心主义和机械的唯物主义两者之间进行着永恒的斗争。前一种思想毫无疑问来源于埃及和巴比伦的古代文明，而后一种思想则多半是大胆的希腊哲学思想的产物。莱布尼兹曾经认真地调和过两者间的矛盾，然而无可否认他对当时的中国以及儒家经典有着深人的研究，从中获得深刻的启示。而中国在文明史上从来未曾有过这样的思想分歧。中国的永恒哲学是有机自然主义，即对自然的一种有机的认识，一种综合层次的理论。它完全不牵涉到什么超越人类之上的造物主或超自然的神灵的概念，而同时又给最高级的人类经验以充分活动的余地。因此，它本质上不是二元论，而是整体论。它关注一系列的自然等级及其各个阶段的转变过程，把宇宙作为一个有机的整体，或者说单一的有机体。“当年轻的欧洲还在无法调和的矛盾中不断挣扎的时候，中国的文化已经达到了明智的综合统一。”普利高津在我国留美学生与访问学者国庆35周年的大会上也指出：“中国传统思维特点在实现现代化计划中具有一种优势。西方的科学家与艺术家习惯于从分析的角度来观察现实，中国的哲学则表现出一种整体观念。而当代演

化发展的一个难题，恰恰是如何从整体的演化上来理解世界多样化的发展。”卡普拉在他的《物理学之道》中也指出：大部分当代的物理学家并没有意识到他们理论的哲学、文化和精神方面的含义。他们中大部分都在积极支撑一个仍然以机械世界观框架为基础的社会。他们并没有看到科学已经超越了这样的观念而走向一体化的宇宙。其中，不但包括我们的自然环境，而且也包括我们人类自己。现代物理学所包含的世界观，与我们目前的社会是不一致的。这种社会并没有反映出我们在自然界所观察到的协调的相互关系。而要达到这种动态的平衡，就需要一种完全不同的社会和经济结构。这是一种真实意义上的文化革命。我们的整个文明能否生存下去，也许就取决于我们能否进行这种变革。它最终取决于我们采纳东方文化哲学传统的某些态度的能力，要有体验统一自然和协调生活的艺术。汉民族整体性的思维特征，在生理学上也能够得到证实。生理学的研究表明，中国人的思维偏于大脑右半球，而右脑主管的能力正是具体性的能力，综合性的能力，类推性的能力，空间性的能力，直觉性的能力，整体性的能力。这些在汉语和汉语文学传统中都得到了充分的体现。

汉民族的整体思维在汉语和汉语研究传统中的体现就是以大观小的综合性知解。分析的传统是西方语法的传统。我国现代语法学从一开始就接受和实践着分析的科学训练。这对于建立科学的语法系统无疑是有积极意义的。分析对于形态丰富的语言来说，是个相对自足的研究方法，但对于非形态而又熔铸着语义、修辞、逻辑、语境等复杂因素的汉语来说，分析的方法就有极大的局限。尤其当分析是在西方语言规则下进行的时候，这种分析实际上处于一种对汉语的整体茫然无知的状态。

我国语文传统的析句观念是以大观小，从篇章看句子的。如元程端礼所言：“既于大段中看篇法，又于大段中分小段看章法，又于章法中看句法，句法中看字法，则作者之心不能逃

矣。”[1] 近人钱基博也指出：

> 泰西文法书言为文之法必始于辨字，终于造句。至于篇章，多阙而不论，即论也不详。此盖以西文位字造句皆有成规，而篇章多无定式，故皆略焉。中国文章则异于是。所重不在形式，而在精神。字之精神，寄于句。句之精神，寄于篇章。[2]

正因为如此，我们认为汉语的句子不是在形态上自足的封闭单位，而是密切联系语境、篇章的逻辑事理发展，在内容上自足的开放单位。黎锦熙曾把汉语的“章法决定句法”作为语法分析的一个重要原则。他曾十分中肯地批评：

> 一到指点语法，就多数跟章法脱节，而把那些孤立的、烦琐的、行不通的、不合语言事实的句法和词法生搬硬套。对于本来可通的词句，拿着那些死框框来吹求错误而以为近于“纯洁”；对于理论知识，又把人家“骈拇枝指”的畸型发展强加于自己的汉语而以为可致“健康”。这大约就是多年来语法教学不起作用甚至引起反感的主要原因吧。[3]

与析句观念相联系的，是我国古代的修辞观。它也是以大观小，从社会环境考察修辞问题，从辞章文体看修辞方式。如陆机《文赋》所云：“诗缘情而绮靡，赋体物而浏览，碑披文以相质，诔缠绵而凄怆，铭博约而温润，箴顿挫而清壮，颂优游以彬蔚，论精微而朗畅，奏平彻以闲雅，说炜烨而谲诳。”这种整体性的修辞观，不以单个文辞之巧拙为着眼点，而以与规定情境相协调为修辞的最高境界；不以文辞本身之绮丽多姿为终极目的，而注重说话人、听话人的“角色关系”及说话作文时的情境对文辞的调适，

---

① 程端礼《读书分年日程》。

② 钱基博《国文法研究》，载《戊午暑期国文讲习汇刊》。

③ 黎锦熙《所谓“黎派”语法诸书的评价》，载《语言教学与研究》1984年第4期。

把修辞同一定的社会规范整体联系在一起，如《左传》所言“文辞以行礼也”，其要义就是“以适应题旨情境为第一义”。[1]

从汉语和汉语文研究传统中所体现的汉民族整体思维的特点，我们可以确认汉语的修辞、语义、逻辑、语境等因素在编码和译码的层次上高于句法。因此，汉语的分析只能是综合指导下的分析。汉语不可能有像西方语言那样凭藉形态变化的单纯、独立的语法学。近年来不少学者提出汉语语法要和修辞结合的问题。这个问题从表面上看，是个方法论问题，实际上它牵涉到本体论的问题，即：究竟什么是汉语语法？当我们讨论汉语语法能否与修辞结合的时候，我们已先验地将二者对应起来。我们所说的“语法”观念，其实不是汉语的语法观念，而是自《马氏文通》以来沿用至今的西方语言的语法观念。用西方语言以形式为纲、客观冷静的语法来分析汉语事实，一些传统语文感受敏锐的分析家就觉得过于生硬、过于狭窄、过于肤浅，一种失落感和危机感油然而生，于是产生了汉语“语法”要和修辞结合的问题。其实质，是要摆脱西方语言思维的二元分割、单纯分析的思维方式，回到汉语文的整体思维、综合知解的思维方式上来。因为这种思维方式与汉语事实是互为观照、天然相吻合的。然而，既然说到语法和修辞的结合，这种“结合”意识已经是对外来语法的不得已的修补。这是中国近代人文科学发展特有的一种文化现象。与引进修辞说相映照的，还有引进语用说。当人们围绕“句法”热烈地议论“修辞”、“语用”、“语义”的时候，事实上已经先行默认了“句法”的二元分割及其纯洁性。然而，我们透过这些皮相之争，不能不怀疑汉语是否存在这样一种像西方语言那样纯正的“句法”？我们以为，在没有真正弄清汉语句子或者说汉语语法的真实面貌前，谈论“修辞”、“语用”并没有积极的意义。我们所发现

---

[1] 陈望道《修辞学发凡》。

的汉语语法的种种“修辞”因素，说不定正是汉语语法的特征所在。它是语法，而不是修辞。或者从整体思维的角度说，它是汉语语法的修辞内涵。因而，问题不是汉语语法和修辞能不能结合，而是汉语语法的特点究竟是什么，汉语语法的本来面貌究竟是什么。我们的古人从来不发生语法和修辞结合的问题，因为他们不识西方“语法”为何物。为什么我国古代没有产生西方意义上的语法学？如果《马氏文通》套用的不是西方语法，而是东方某民族的有深厚人文性的语法，那么我们今天是否就不会发生语法和修辞结合与否的问题了？这些问题都值得我们从中西思维在一元论和二元论的深刻差异中加以思考。过去一些西方汉学家说汉语没有语法，后来的一些中国学者又努力用西方现成的语法来图解汉语，努力地增删补缀以使其精致化。这两种反向的学术意向，其文化心态却是一致的，都没有试图去理解汉语的精神。三十多年前何容在《中国文法论》一书中总结汉语语法学发展的历史，引用了七十年前英国东方汉学家塞斯的一段话：“中国语言的文法永远不会弄明白，除非我们不但要把欧洲语言的文法术语弃掉，而且连这一套术语的代表的概念也弃掉。”何容认为这话不免“矫枉过正”。三十多年后的今天，汉语语法学已有了八十多年的历史，张志公在他主编的《现代汉语》中再一次引用这段话，认为它“发人深省”，“并不觉得过时”。这值得我们深思。以往的西方汉学家说汉语没有语法，这句话在某种意义上又是说对了。汉语没有西方形态语言那般的“语法”。汉语有的是整体思维、综合知解的语法，而这在西方看来又是语法和修辞、语义、语用的结合。汉语语法的真实面貌，也许我们因受困于西方语法的巨大影响，至今还很难想象得到。然而有一点是可以做到的，那就是在文化比较中认识汉民族整体思维的特征之后，我们再也不必为证明汉语有西方语言那样的“语法”，而拿西方语言模式来肢解我们的民族语言，然后再拿“修辞”来修补我们的民族语言了。

（二） 辩证思维

早在先秦时代，我们的古人就有“物生有两”、“二气感应”、“刚柔相摩”、“一阴一阳谓之道”的朴素辩证思想。《周易》中有所谓“一生二，二生三，三生万物”。《序卦传》云：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者惟万物。”《解录》亦云：“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼。”《睽象》又云：“天地睽（相反）而其事同也，男女睽而其事类也，睽之时用大也。”这种由“太极”而“两仪”，从而演化万物的思想，正是古人朴素的宇宙观与具象的辩证法。在古代哲学中，万物都是对立物的变幻，都具有“交感”的性质，相互对立而又相互渗透，互存互补，相辅相成。无论是男女、日月，还是天地、阴阳，都是在浑然一体中往复变化，就像太极图中黑白二色共处于一个圆球之中。后世哲学家进一步指出，“天地万物之理，无独必有对”，[①]“二端故有感，本一故能合”，[②]“凡天下之事，一不能化，惟两而后能化”，[③]“天下之变万，而要归于两端，两端归于一致”，[④]“两不立则一不可见，一不可见则两之用息”。[⑤]总之，“其阴阳两端循环不已者，立天地之大义”。[⑥]而汉语的发展也正与这种辩证的哲学思维同步。例如，汉语声律的形成就是以声和韵的矛盾运动为基调，造成和谐的美感。汉语单音词的孳生就利用双声迭韵的道理。而且这种孳生在意义上往往是向反面转化，意义都处于矛盾运动之中。例如对“天”而言“地”，对“明”而言“盲”，对“腹”而言“背”（上古音都是帮纽），对“轻”而言“重”，对“生”而言“死”，对“钝”而言“锐”，对“始”而言“终”，对“顶”而言“底”，对

---

① 《河南程氏遗书》卷十一。
② 张载《正蒙·乾称》。
③ 《朱子语类》卷九十。
④ 《老子衍》。
⑤⑥ 张载《正蒙·太和》。

"古"而言"今"，对"新"而言"陈"，对"寒"而言"暖"等等。汉语的双音词也往往用双声迭韵的关系构成。一个双音词构成一个音步。汉语中四字格成语的大量运用，就是因为它由两个音步构成，适于表现汉语独特的"一分为二"的音乐性。成语的声律也是平仄相对。如"风起云涌"（平仄平仄），"聚精会神"（仄平仄平），"标新立异"（平平仄仄），"海阔天空"（仄仄平平）。西方语言中多音词是普遍现象，而汉语中三音、五音、六音的多音词很少。究其原因也是因为它们不符合一分为二的思维表达原则。古代音韵学家曾经学习了梵文的拼音原理，但他们没有走音素化的道路，而是独创了反切字母，宁可把汉字的字音分析成声韵二分的结构。直到近代引进了西方语音学的音素分析方法，创造了汉语拼音，但我们仍然把音素组装成声韵的模式。从音位学的观点来看，汉语词的单元音和复合元音占优势，二者在音位学上是完全等价的，因而可以同辅音声母构成同一层次的对立。而西方语言的词以辅音为优势，多次屈折，是无法构成这种对立统一的局面的。

我国古代的辩证思想又十分注意对立双方的互相转化，所谓"约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚"，"行柔而刚，用弱而强，转化推移"。[1]这种辩证转化的思维特点也体现在汉语中。例如汉语词义的派生就有"反训"现象，即一个词由于词义的发展向着对立面转化而同时具有相反或相对的两种意义。如《尚书·泰誓》："予有乱臣十人，同心同德。"这里的"乱"当"治"讲。"乱臣"即"治世之臣"。张衡《思玄赋》："循法度而离殃。"这里的"离"不是指"离开"，而是指"遭逢"。成语"沽名钓誉"的"沽"是"买"的意思，"待价而沽"的"沽"则是"卖"的意思。有人认为"从现代语言理论来说，'反训'是不能成立的。……人类赋予语词一定的意义，要求概念明确，不能模棱两可。语言交

① 《淮南子·原道训》。

际，约定俗成，绝不能使语词的涵义既是甲又是非甲，造成混乱。不论在任何时期，这个词不能够同时被理解为既是甲而又非甲"。[①] 这里所说的"现代语言理论"，实际上是西方语言理论。西方民族的语言思维特征是严密机械的二项式形式逻辑，强调非此即彼的排中律。因而"现代语言理论"无法理解汉语语言思维"尺有所短，寸有所长"的辩证逻辑。而且汉语的词语大都内涵丰富。根据西方语言的习惯来组合时，句法对词语的意义控制力不大。但到了具体的交际场合，汉语思维可以充分利用语言环境和语言结构内部相互衬托的条件来获取词的确定意义。这又同汉语思维的整体性有关，即"不以辞害意"。对汉语作过深入研究的语言学家洪堡德就曾指出："在汉语里，上下文的意思是理解的基础。"词的语法意义"只有我们知道句子中一个或几个词的意思后才有可能了解"，"语法结构常常要从上下文的意思中推导出来"。[②] 可见汉语语言思维的辩证性精神与整体性精神是一致的。这是"反训"得以成立的文化心理依据。汉语中各种语法范畴，包括词、词组、词类、句类，都没有一个非此即彼的僵硬界限，而往往随语言表达之势而相互转化。例如实词和虚词不但在各自的体系中各种词类可以互相转化，名词可以用作动词，助词因语气之惯用可以固定为介词、连词，就是实词虚词两大系统相互之间也可以互相转化。汉语中许多动词就常可作介词看待，如"在"、"给"、"到"、"拿"、"把"等。硬把它们归入动词类或介词类，都是把生动复杂的语言现象简单化了。有些语法学者称它们为助动词，就是承认这种虚实转化现象。郭绍虞指出：

> 古人所谓虚实，倒是有些朴素的辩证观点的。正因为有这一点重要性，所以会与修辞相结合，有它的实词意义、现

---

① 张清常：《〈尔雅·研究的回顾与展望〉》，载《语言研究》1984年第1期
② 洪堡德《论语法形式的性质和汉语的特性》。

在把它规定为词类两大宗，倒反而看作永恒不变的东西了，看作死的东西了。①

辩证思维在汉语中的一个重要体现，就是重视语音和语义的辩证联系。古人认为“义从音生”，因而可以“因声求义”，反映了重视言与意统一的观点。因此在汉语的研究传统中，从未出现过纯形式的语言分析。“五四”以后，我国语言学界吸收了西方语言学注重形式分析，以形式分析为出发点的方法。事实上，这种见形不见意的方法，植根于西方形式逻辑的科学传统。西方语言是形态丰满的语言，形式逻辑的思维方法自有其方便之处。但汉语是非形态的语言，以形式分析为纲必然扞格难通。形式逻辑在看待判断时，并不去考虑主词和谓词这两个概念的内容，不考虑谓语是怎样对主词自身固有的性质进行陈述的。它的兴趣只是把判断当作两个平等的抽象概念的外在联结来处理，并不研究它们彼此间的必然联系和转化。形式逻辑这种缺陷在形态语言的分析中尚不明显，而拿来分析非形态的汉语自然困难重重，根本无法迫近句子的表达功能和语义内容。汉语的句子是一个多方面相互联系着的有机整体，是一个不断发展着的动态过程。对于这样一种“气韵生动”的质态，决不是那种生硬地划分鸿沟，“非此即彼”的抽象概念的死板形式所能把握的。要把握汉语句子多样化统一的质态，就必须运用与之相应的汉语的辩证思维形式。列宁指出，辩证思维的形式“是具有内容的形式，是活生生的实在的内容的形式，是和内容不可分离地联系着的形式”。② 汉语的结构分析只有全面、正确地反映了语义内容的陈述和发挥才是有价值的。

（三） 具象思维

① 郭绍虞《汉语语法修辞新探》。
② 列宁《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》。

汉语的精神，从本质上说，不是西方语言那种执着于知性、理性的精神，而是充满感受和体验的精神。汉语的语言思维，是一种具象思维。它真实地体现了中国人哲学思维的性格。西方哲学家往往同时是自然科学家，他们把探索事物的本质规律作为研究目的。为此，他们必须穿过表象，深入里层，最终抛开表象，形成一种纯粹的抽象思维性格。中国古代哲学讲求“观物取象”，即取万物之象，加工成为象征意义的符号，来反映、认识客观事物的规律。概念是一种思维的抽象，而在用汉语语词固定概念的形式时，中国人习惯于用相应的具象使概念生动可感而有所依托。如古人所说：

盖正言直述，则易于穷尽，而难于感发。惟有所寓托，形容摹写，反复讽咏，以俟人之自得，言有尽而意无穷，则神爽飞动，手舞足蹈而不自觉。[①]

事难显陈，理难言罄，每托物连类以形之；郁情欲舒，天机随触，每借物引怀以抒之；比兴互陈，反复唱叹，而中藏之欢愉惨戚，隐跃欲传，其言浅，其情深也。倘质直敷陈，绝无蕴蓄，以无情之语，而欲动人之情，难矣。[②]

可见，中国人喜欢从个别的事物来观察思索，不习惯从事物之间去观察其秩序与关系以建立抽象的法则。

一般说来，语言是抽象思维的承担者。由于中国人抽象思维往往同形象交织在一起，因而汉语的语词对客观事物加以抽象反映的语义也必然有具象性。在这个意义上我们可以说汉语是一种艺术型的民族语言，汉语思维具有艺术气质。

汉语的具象思维特征可以从多方面来看。例如从汉语的造词心理习惯来看，汉语经常使用形象譬喻，而不是诉诸本质特征。我

① 李东阳《麓台诗话》。
② 沈德潜《说诗晬语》卷上。

们经常用“矛盾”、“鸡眼”、“薪水”、“吹牛”、“吃醋”、“牛马”、“续弦”、“狐疑”、“龙眼”、“哽咽”等概念，而几乎忘了它们本身就是具象譬喻。不仅有象，而且还有声。一个“哽咽”就有哭泣时气息阻塞的声感。汉语的许多拟声词不是一般地诉诸听觉，而是可以表现事物的质感（如“丁零”）、动觉（如“扑通”），甚至兼有视感（如“哇”）。一个“丁零当啷”还兼有听感、质感、动感。汉语的成语、典故、谚语、歇后语更有丰富的形象色彩。尤其是成语的形象，不但具有鲜明的民族传统特点，如“紧锣密鼓”、“煮鹤焚琴”、“举棋不定”、“胸有成竹”、“胶柱鼓瑟”、“痛下针砭”、“龙飞凤舞”等，而且还具有汉民族文化的独特渊源，如“精卫填海”、“天衣无缝”、“滥竽充数”、“揠苗助长”、“南柯一梦”、“守株待兔”、“塞翁失马”、“刻舟求剑”等等。最全面地体现具象思维的，是汉语中大量带迭音后缀的形容词。它可以十分逼真地表现视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉。例如“香喷喷”、“红通通”、“甜丝丝”、“胀鼓鼓”、“沉甸甸”、“绿油油”、“火辣辣”、“乐呵呵”、“泪汪汪”、“直勾勾”、“乱蓬蓬”、“笑眯眯”、“暖融融”、“干巴巴”、“湿漉漉”、“冷飕飕”等等。这些语词都有独特的“比物取象”的功能。在它们传达的形象上，凝聚了一代代汉族人的历史感情，融入了丰富的文化涵义，从而把汉语交际的具象思维活动提到登峰造极的水平。

从汉字的造字心理来看，也是注重图像性的。传统的“六书”中，不论从“文”的含义和“字”的形体构造本身来看，象形都是基础。“指事”是在象形的基础上加标记来指事的。“会意”是在原有的象形基础上逐步深化，通过形象的复合来揭示人们的思维和联想的。“形声”则是在象形符号的基础上增加声符来扩大文字再生产的。即使是音译外来词，我们也为这些表音字加上意符。如“目宿”加草头成为“苜蓿”，“师子”加“犭”旁成为“狮子”，“颇离”加玉旁成为“玻璃”等等。汉字显然是中国

人习惯以直觉形象的眼光看待一切的致思途径的对象化产物。

汉语的语言思维之所以能够充分发挥具象功能，是因为汉语具有独特的分析性和简略性。汉语思维善于把大千世界的复杂形态分析成一个个音义全息的发散性的基本粒子。汉语词的单音节形式就恰好适应这种分析。一般认为汉语词汇的发展是双音化的。可是据近年电子计算机的统计，在日常生活用语中单音词的出现率占 61%。像“你不是有一支很好的笔了吗?”这句话里 12 个词全是单音词。而且有些已发展为双音词的又有单音化的倾向。如“鞠躬”，可以说“鞠了一个 90 度的大躬”。汉语的一个个基本粒子往往是一个个含义丰富的具象。它们自由灵活，易于组合。汉语的句读，往往就是这些粒子的碰合。汉字就是用方块的形式把这些语词基本粒子转换成可以目验的图象。因而三四千个汉字通过千变万化的概念组配，就能组成极为丰富的书面语词汇。据统计，汉语 44300 多个常用词条，只用 3730 多个字组成。即使是洋洋大观的《十三经》，包括大批死去的字，也不过 6544 个字，只相当于莎士比亚一个人的用字量的三分之一。汉语这种极端的分析性使词语的组合十分方便，不受形态的约束，只要语义上合乎逻辑事理，就可以搭配。所以汉语的组织往往是语义和语言艺术方面的考虑大于句法的考虑。

汉语的极端分析性，又使汉语交际过程中的“刺激——反应”模式不同于西方语言。汉语一个个的词，可以很容易地触发中国人脑海里储存的一个个有关表象的联想，形成一幅幅连贯的卡通画。汉语语言思维的一个特点，就是存在逻辑思维指导、配合和渗透下发生的相对独立的表象运动。汉语思维形成概念（语词）也往往是那些与表象联系得较紧密的概念，即从直接的感受出发，运用形象进行具象化，从内容与形式的有机统一所产生的感受上整体地把握事物的特征。例如文艺哲学上的“诗味”、“神韵”、“雄浑”、“性灵”、“悲慨”、“劲健”、“冲淡”、“清奇”等概

念的形成，都是把观察对象的声音、色彩、线条、韵律、意境等诸因素作为不可分割的有机整体来把握，然后找鲜明简洁而又概括性很强的形象来传达。读者虽然对这些概念的抽象本质不甚了然，但却能实实在在感受到这些概念的丰富内涵，并获得了生发联想的巨大空间。正如周汝昌所说："我们的十分悠久的和异常丰富奇丽的文化传统给艺术家们准备的'东西'太神奇绚丽了。几乎围绕着每一个字、词都有很多的历史文化的丰富联想。"[①]

汉语语词组合的灵活自由，使汉语行文免除了许多规矩，与具象组合无关的成分都可以省去。因此汉语的表达往往言简意赅，辞约义丰。由于汉语的单词蕴藏了丰富的语文感受，因此将这些基本粒子排列组合起来，就成为一组组生动可感的具象。高名凯曾指出：

> 中国语是表象主义的，是原子主义的——"表象主义"就是中国人的说话，是要整个的、具体的，把他所要描绘的事体"表象"出来。"原子主义"的意思，是把这许多事物，一件一件，单独的排列出来，不用抽象的观念，而用原子的安排，让人看出其中所生的关系。结果中国的语言，在表现具体的事物方面，是非常活泼的，而在抽象关系的说明方面，则比较的没有南洋语言那样的精确。[②]

中国的文学语言大师们在采用这种具象思维的语言时，也大都用具象的手法来捕捉事物的形态，描绘心中的感受。这往往能触发每个受过中国文化熏陶的读者内心深处的共鸣。例如温庭筠的名句："鸡声茅店月，人迹板桥霜。"十个字传达了六种具象："鸡声"，"茅店"、"月"，"人迹"，"板桥"，"霜"。当一个个语词的具象被诗人艺术地精心安排在一起的时候，它们内涵的丰富联

① 周汝昌《炼字、选辞、音节美与艺术联想》，载《读书》年1983第7期。
② 高名凯《汉语语法论》。

想和民族情感就组成了连续的有机的画面。未着一个动词，而早行旅人的动作自在其中；未用一字抒情，而孤独的心境溢于言表，因而发散出强烈的表现力和感染力。它引发了读者语感深层的表象活动。因为“鸡声”、“茅店”、“月”、“人迹”、“板桥”、“霜”等词语，都同汉民族悠久的民族生活传统联系在一起。汉语承载着世界上无与伦比的民族历史文化宝库，因而汉语语词的这种具象联想功能在世界语言之林中是独树一帜的。王国维曾就词的创作指出：“其‘材料’必求之于自然，而其构造亦必从自然之法律。故虽理想家也写实家也。”这是深得汉语具象思维之真髓的。从本质上说，汉语语言思维的起点不是明白确定的概念和判断，而是可以引起丰富联想的直观表象。汉语的行文不受形式逻辑的限制。它的思维过程往往是跳跃、多向和随机的。不是在推理中得出结论，而是在具象的排列中悄悄展开抽象过程，体现结论，使思维的抽象运动形象可感，并伴有情感的波动。在我国古代，史诗和戏剧没有得到发展，诗、词、歌、赋却达到登峰造极的高度；戏曲、绘画尚空灵而鄙呆实；凡此种种，无不与汉语语言思维的特点有深刻联系。

二、 汉语与民族艺术的文化通约

金克木曾把史学和艺术哲学作为中国文化思想中突出而不逊于别人的东西。他指出：

> 我们本来是艺术的国家。汉族的文化传统是艺术的。“学”起于“六艺”（礼、乐、射、御、书、数）。“艺”中有术，有技，有哲学思想，从彩陶和龟甲文字就开始了。有文艺又有武艺，哲学书的文章好，史书是文学作品。打仗是高深艺术。皇帝作诗画画。我们的习惯思维方式是艺术的，不是数学的；是史学的，不是哲学的。我们喜欢用“艺术”的

眼光看世界。我们的文化思想的特色和研究突破口恐怕不在欧洲式的哲学而在中国式的艺术观。①

中国文化思想的艺术气质渗透在它的各种表现形态中，作为文化的典型形式的语言也因而与民族艺术有了互相贯通的文化通约性。汉语词的单音独立，词的配置的疏语法而重语义，使汉语的表达有可能作形式和声律上的美学安排。这种安排体现了汉民族艺术传统的独具的风格。我们大致可以从以下几个方面来考察：

（一） 虚实感

学习过西方形态语言语法的人会觉得汉语中“省略”特别多，以至于不讲“省略”就无法分析汉语的结构。这种所谓的“省略”，正是汉语语言组织方略中特有的虚实感。

汉语的虚实感，来源于传统哲学上的“重道轻器”。《易》曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”事物的形式是不重要的，只有事物之所以成为这些事物的道理才是重要的。道理是无形的，所以在形之上；器质是有形的，所以在形之下。《老子》说得更清楚：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。……故有之以为利，无之以为用。”意思是车箱的“有”即物质实体部分只是被利用的条件，真正发挥作用的是虚空的部分——无。这与西方哲学家把宇宙看作一个“充盈的世界”，“充满实质的体”，因而“憎恶真空”的物质世界观是很不相同的。这种重道轻器、重无轻有、重虚轻实的文化心理，在语言上的表现就是重意轻言。只要能够意会，语词上就可以“人详我略”，即使因而显得句子结构不完整，也不搞形式主义。因此，汉语的句子组织多是虚实相间的。例如：“他有个女儿，在郊区工作，已经打电话去了，下午就能赶到。”每一句都暗换主语。而如果把可以省略、应该省略的字全都补出来，反而

① 金克木《存在与虚无》·《逻辑哲学论》·《心经》》，载《读书》1988年第2期。

使句子死板笨重。我国语法学界争论过的“贵宾所到之处受到热烈欢迎”，“当他醒来之后，觉得右膀子沉重闷胀”，“通过学习使我提高了认识”之类的句子，说它们是缺主语的病句，实际上是在用西方语法的眼光看问题。这些句式在汉语里信息容量大，很有表现力。用西方人的思维习惯和语言规范，是无法解释如万花筒一般丰富多样的汉语事实的。

汉语的虚实感与汉民族艺术的虚实感一脉相通。中国画的一个原则就是“计白当黑”，“知白守黑”，突出主体，把与主体关系不大的东西大胆舍去，不搞形式主义。由此造成的虚白，并非一无所有，而是给观者充分的联想空间。通过有限的主体，把人们审美感受中的想象、情感、理解诸因素引向更为确定的东西，达到一种“虚实相生，无画处皆成妙境”的效果。古人对这种虚实观说得十分明了：“夫画物特忌形貌彩章，历历具足，甚谨甚细，而外露巧密。所以不患不了，而患于了。”① 中国画中大量的留白、云烟，笔墨的极端简略，升华了意境，显得虚比实更为高远。象外之象、景外之景的韵外之致抒发了内在的兴趣、情蕴、气象。戏曲舞台上的虚同绘画上的虚，也有异曲同工之妙。西方传统话剧的情节时空，一般要服从客观的舞台时空；中国戏曲的舞台却可以表现广阔、多变、运动着的时空场景。舞台上一根马鞭飞舞，就给人以奔马的联想。一支木桨划动，就给人以行船的造型。演员用一系列虚拟性的表演动作，可以表现开门关门、爬山越岭。省略了众多布景，观众却感到满足。

启功在一篇文章中曾这样问：

> 汉语“语法”是什么？……古代文章和诗词作品的句式真是五花八门。没有主语的，没有谓语的，没有宾语的，可谓触目惊心。我回忆小时学英语语法有一条：一个句子如在

---

① 张彦远《历代名画记·论画体工用拓写》。

主语、谓语、宾语三项中缺少任何一项时，这就不算一个完整的句子。我国古代作者怎么作了这么多未完成的句子呢?真不减于小孩唱的一首儿歌:“两只老虎，两只老虎。跑得快，跑得快。一只没有尾巴，一只没有脑袋。真奇怪，真奇怪。”我努力翻检一些有关古代汉语语法修辞的书，得知没有的部分叫作“省略”，但使我困惑不解的是为什么那么多的省略之后的那些老虎，还那么欢蹦乱跳地活着?[1]

这的确值得思索。西方语言在某种意义上是一种“形而下”的语言，力求言能尽意，关系外露，其功能是描述性的，观察角度是固定的、立体的，表达是精确的，可以验证的；因而形态丰富，像一个结构严谨的团块。西方的传统油画就是填没画底，讲究数学的眼光，是物理的、写实的。汉语在某种意义上是一种“形而上”的语言。它要打破那种几何学意义上的团块，使它有虚有实，使它疏通。它注重线性的流动、转折，追求流动的韵律、节奏，不滞于形而是以意统形，削尽冗繁，辞约义丰。在虚虚实实之中产生映衬和对比，灵动了气势。它的功能是启示性的，我们只要体会中国戏曲的“实景清而空景现”，中国绘画的“遗形似而尚骨气”，中国辞章的“书不尽言，言不尽意”即可明了。大至建筑，小至印章，无不虚实相映，气韵生动。中国的语言作为一种心理现象和社会现象，必然同中国艺术有着深层语义的文化通约。

（二） 写意性

具象，是汉民族语言思维的一个特点。然而光有形象，还不是真正的汉语思维的精神。汉语的表达，往往是借具象来传达人的主观意志，以形写意，赋予具象以人的灵性，我国古代诗人写景忌用“地质学”、“植物学”的眼光。如有人写“认桃无绿叶，辨杏有青枝”来咏梅，苏东坡批评说：“诗老不知梅格在，更看绿叶

---

[1] 启功《古代诗歌、骈文的语法问题》，载《启功丛稿》。

与青枝。”咏梅而不写梅花的品格、韵致，形象中无“我”，就不是汉语的文学。因而“明月几时有？把酒问青天”，“大江东去，浪淘尽，千古风流人物”，“自在飞花轻似梦，无边丝雨细如愁”，“百啭无人能解，因风吹过蔷薇”，“春去也，飞红万点愁如海”……这些诗句无论婉约还是豪放，都注重意兴和情绪。我国的绘画传统主张“得之目，寓诸心。而形于笔墨之间者，无非兴而已矣”。自然山水景物成了发挥主观情绪意兴的手段，以至“远山一起一伏则有势，疏林或高或下则有情”，相对忘笔墨之迹。中国画的“气韵生动”将客观对象的描绘转化为主观意兴的表现，融入笔墨的变化、转折的力量与气势，又借墨色的浓淡、结构、位置，形成比较具体的时空感。由此产生的形式上的节奏与韵律，浓化了笔墨所要表现的情感、意趣与韵味。即使如此，犹恐表现之不足，进而在画上题字作诗，相互补充，有意识地使之成为整个构图的重要组成部分，通过文字所明确表达的含义来加重画面的文学趣味和诗情画意。中国画的这种“登山则情满于山，观海则意溢于海”，因情设景，画意不画形的原则，使它不限于在一个三维的画面中给人的视觉提供形象，而是以弦外之音、画外之意使人回味。一切“线”、“墨”、“点”、“皴”都通过其“飞沉涩放”、“枯显浓淡”、“稠稀纵横”、“披麻斧劈”托出生气，表达意绪，传达兴味。郑板桥为他作的一幅墨竹题诗云：“衙斋卧听萧萧竹，疑是民间疾苦声。些小吾曹州县吏，一枝一叶总关情。”这里体现的正是“吾辈处世，不可一事有我；惟作书画，必须处处有我”的中国绘画精神。这种写意的精神，同样可以在中国书法的“意在笔先”、“笔断意连”、“意到笔不到”的原则中得到印证。

中国的语言也同样充盈着写意精神。刘勰所谓“岁有其物，物有其容，情以物迁，辞以情发”正是这种精神的写照。汉语语法的一个明显特点，是语义、语用的因素大于西方语言意义上的“句法”因素。一些采用西方语法模式研究汉语的同志发现，汉语

"句法"规则的控制能力很弱，往往只要提供一定的语义条件、环境因素，某些"句法"规则就会让步。这也就是黎锦熙所说的"国语底用词组句，偏重心理，略于形式"。[1]汉语词语的组合经常使用意合法。汉语的语素活动能量很大，互相结合没有形态成分的约束，弹性很大。西方语言依靠词类和层次就可以控制结构关系，同语义关系对应。而汉语的词像一种多面功能的螺丝钉，可以左转右转，以达意为主。汉语语法的分析也必须考虑语义关系。曾对汉语作过深入研究的普通语言学的奠基人洪堡德指出："在汉语里，上下文的意思是理解的基础。"词的语法意义，"只有我们知道句子中一个或几个词的意思后才有可能了解"。"语法结构常常要从上下文的意思中推导出来"。[2]从表层形式无法获得语义关系的信息，只能依赖一定的背景知识来判断推理。这些都同汉语的写意精神分不开。洪堡德把汉语看作是一种无标记的语言，把汉语语法看作无标记的语法。他认为"任何语言的语法，总有一部分是明示的，借助于标记或语法规则显示出来的，另一部分是隐藏着的，是假定不借助标记和语法规则可以设想的"。而"在汉语里，跟隐藏的语法相比，明示的语法所占的比例是极小的"。[3]美国语言学家萨丕尔在《语言论》一书中称汉语的结构是"Soberly logical"，指出汉语的语法成分逻辑性特别强，把语法意义分析到骨节上，不像英语那样拖泥带水。我们讲词类不是关心它的形态，而是关心它的语义组合功能。后者比前者显然有更多的逻辑因素。我们讲复句也不是考虑动词的时、体形式，而是考虑推理正确。一般所谓主谓不合，动宾不配，实际上是形式逻辑问题。汉语的"偏重心理，略于形式"的特点，还使得汉语句子的深层意义颇为丰富。汉语的表达，往往只提取句子意义中某一支点，来暗示或

① 黎锦熙《新著国语文法》。
②③ 洪堡德《论语法形式的性质和汉语的特性》。

控制全句的意义。在理解的时候，就要运用这一杠杆，还原句子深层的全部意义。下面句子带点的部分，都是这种意义支点：

三天的丧假只休息了一天半。

你的女儿你去吧。

一个电话就赶来了。

一个红灯，一下子就排到了崇文门！

大娘望着她的背影，一声长叹，两行热泪。

汉语句子的深层意义的丰富，同汉语行文尚简的传统有必然联系。早在上古时代，《易经》、《论语》、《老子》就都是用语极少，容量很大，言简意赅。后来的文章也都倾向于“言贵于省文”，“文约而事丰”。

汉语的写意精神来源于汉民族哲学上的重了悟不重形式论证。在艺术上，希腊人一开始是讲故事，中国人一开始是写诗。在绘画上，西方人重在刻画形体，主形似；中国人重在表达意境，主神似。在语言上，西方语言以丰满的形态外露，重形合，句中各种意群成分的结合都用适当的连接词和介词来表现相互关系，形式严谨而缺乏弹性，所以西方语法可以用树形分叉来描写句子结构；汉语则“偏重心理，略于形式”。正如洪堡德所说：“在汉语的句子里，每个词排在那儿，要你斟酌，要你从各种不同的关系去考虑，然后才能往下读。由于思想的联系是由这些关系产生的，因此这一纯粹的默想就代替了一部分语法。”[1] 汉语句中各意群、成分，通过内在的联系贯串在一起，不一定用关系词来明确交待其关系。结构上也没有较多的限制，可以充分利用说话当时的语言环境，以及语言结构内部的相互衬托等条件，使语句尽量经济，因而形式松弛，富于弹性。语法关系须由读者自己体会。“尤其在表示动作和事物的关系上，几乎全赖‘意会’，不靠‘言传’。汉

[1] 洪堡德《论语法形式的性质和汉语的功能》。

语真正的介词没有几个，解释就在这里。”[1] 这就导致汉语“言外之意”颇为丰富。汉语味儿浓的文章，讲求风格和韵味。若用西方语法的眼光来看，颇多“破绽”。如王力所说：“古人主张‘不以辞害意’，西人的行文却是希望不给读者以辞害意的机会。”[2] 汉语的这种特点很像中国的绘画。中国的古典绘画中，常有画着一个茶壶和一个茶杯，画面上题写“陆羽高风”，如果画一个酒壶，一个酒杯，便可题“陶潜逸兴”。这就像汉语的句子组织，没有人，却可以意会到施事语；没有画茶或酒流入杯中的过程，却可以意会到动作语；杯中不画各色的茶和酒，却可以意会到宾语。壶口并不一定向着杯，甚至壶柄向着杯也不要紧，这又很像句子语序灵活，词语组合方便。只要语义上配搭，事理上明白，就可以粘连在一起。这就是汉语和中国艺术在文化精神上的通约性。汉语诗的气质、艺术化的思维、音乐旋律般的脉络，使它成为世界语言之库中独放异彩的瑰宝。

（三） **人治精神**

同西方文化相比，中国人对事物的评价注重社会性，对待利益的态度也是重志轻功。在思维方式上，中国人注重人际、伦理，以人比天，还原于心。在认识论上，中国人注重直觉、内省。这些都反映出整个中国文化的精神内核是一种主观的“人治”精神，侧重于向内探求，以认识自身、完善自身为获得自由的途径。而西方文化的精神内核是一种客观的“法治”精神，以向外探求、发展世界、改造世界为获得自由的途径。正因为如此，中国画惯常以人的情感来表现自然景色的色彩。所谓“春山淡冶而如笑，夏山苍翠而如滴，秋山明净而如妆，冬山惨淡而如睡”。这是一种“人治”的自然。画的形象虽然是以具体事物为依据的，但这些原

---

① 吕叔湘《语文常谈》。
② 王力《中国语法理论》。

始表象通过主观搓揉，融会改造，成为一种心理而非现实的原型。这同西方绘画“为着把客观的内容意蕴按照它们的客观性表现出来，我就要忘去我自己”① 的“法治”追求是完全不同的。绘画如此，语言也是如此。中国人看西方语言是形态丰满，规则繁密、法制严格。西方人看汉语几乎是只有“人”没有“法”的。这具体表现在汉语组词造句上的极大弹性和表情性。

汉语组词的弹性，表现在单音形式和双音形式可以随句子声律的需要而替换。例如《诗经》中“行迈迟迟”的“迟迟”就是“迟”，“哀哀父母”的“哀哀”就是“哀”，它们都是因语气的延缓而由单变双的。反过来，古汉语中称“之乎”为“诸”，“不敢”为“敢”，“蒺藜”为“茨”，则都是因语气的紧缩而由双变单的。有些双音词因语境不同而可以自由分合。如“磐薄之石”，也可说“磐石”、“薄石”，“我马玄黄”的“玄黄”，又可以说“何草不玄”、“何草不黄”。现代汉语中“虽”和“虽然”，“但”和“但是”，“虎”和“老虎”等都可随意选择伸缩。有些同义词为声音优美而可以“迭床架屋”。如《左传》“缮完葺墙以待宾客”，连用三个同义动词“缮”、“完”、“葺”。《楚辞》“忳郁邑余侘傺兮”，将同义的形容词“忳”与“郁邑”连用。《史记》“大抵率寓言也”，则是将同义的副词连用。这些都说明中国人“语缓不嫌辞费”。更有形为双音而义用一音的“复词偏义”，使词的音义的弹性登峰造极。顾炎武《日知录》云：“古人之辞宽缓不迫。如得失，失也；利害，害也；缓急，急也；成败，败也；异同，异也；赢缩，缩也；祸福，祸也。”这些构词形式的自由性、多样性，具有很大的主观选择因素，即为修辞或声律的原因，或增或减，随宜而施。

汉语在造句上的弹性，其表现形式更为丰富：

繁简自如。例如“我求你（办）一件事”。句中的“办”没说

① 黑格尔《美学》第三卷。

却等于说了。“你干嘛你”中后一个“你”，“买他两斤”中的“他”，说了却等于没说。

伸缩自如。汉语中有许多可以用复句形式表达的句子，都能缩成单句形式。有积累式缩减，如“提酒唱戏请朋友”。转折式的缩减，如“他忙而不乱”。夹注式的缩减，如“不如死了干净”。目的式的缩减，如“把那孩子拉过来我瞧瞧皮肉儿”，“向他借炉子烧香”。结果式的缩减，如“脖子低得怪酸的”。原因式的缩减，如“他上山采药摔断了腿”。

虚实自如。汉语有许多虚词都可以实用，实词又可以虚用。如“用”，在“我用一下你的钢笔”中是实词，在“我能用左手写字”中就成了虚词，而在“我能左手写字”中干脆就虚得没影儿了。

显隐自如。汉语句法单位的衔接特别注重逻辑关系，而作为逻辑关系的标志的关联词却显隐自如。这就使语块与语块之间的关系弹性很大。如“你不去，我去”，可以加上不同的关联词表示因果、假设、让步、转折等逻辑关系。“人治”的意识充分表现了出来。如王力所说：“专就简单的联系而论，中西语法是大致相似的。如果把相关的两件事情并成一句，中西语法就大不相同了。西洋语的结构好像连环，虽则环与环都联络起来，毕竟有联络的痕迹；中国语的结构好像无缝的天衣，只是一块一块的硬凑，凑起来还不让它有痕迹。西洋语法是硬的，没有弹性的；中国语法是软的，富于弹性的。惟其是硬的，所以西洋语法有许多呆板的要求。如每一个 clause（子句）里必须有一个主语；惟其是软的，所以中国语只以达意为主，如初系的目的语可以兼次系的主语，又如相关的两件事可以硬凑在一起，不用任何的 connective（连接词）。[1]

汉语人治精神的另一方面是表情性强。这主要表现在汉语的

① 王力《中国语法理论》。

语词往往附着浓郁的感情色彩。如“宏伟”、“坚强”、“热爱”、“珍视”、“慈祥”、“鼓励”、“培养”和“勾结”、“煽动”、“充斥”、“顽固”、“嘴脸”、“豢养”等词的感情色彩就显然不同。即使是一些十分普通的词，在实际运用中也会被赋予强烈的感情色彩。如鲁迅《一件小事》中的一段文字：“而且他对于我，渐渐地又几乎变成一种威压，甚而至于要榨出皮袍下面藏着的‘小’来。”在这里一个“小”字毕现了作者对自私自利鄙视的感情。甚至最“冷漠无情”的数词在汉语中也具有感情色彩。比如用“百炼成钢”比喻历经考验，用“一言九鼎”比喻说话有分量，用“四四方方”形容端正可爱，用“朝三暮四”形容做事无恒心，用“垂涎三尺”形容贪婪的丑态。汉语句子在表示动作行为的词语之前，常用单纯表示施事人情绪的语气词语，用来表示惊诧、不满、委婉、强调、顿挫、辩驳、反诘等复杂的情感。而在西方语言中很难找到同这些语气词语适当对应的词。甚至汉语的连词、介词乃至代词等都有语气作用。实词和词组的铺排顺序也都内涵语气功能。

西方语法规矩之多之繁，就像西方法律条文之多之繁一样。汉语的尚简和人治精神，则是中国文化精神的体现。吕叔湘对汉语的人治精神曾有科学的评价。他指出：

> 西方形态变化的语法当然也有它的巧妙之处，可是我们的老祖宗没有走这条路，却走上了另外一条路，一直传到我们现在，基本上是一个方向。而且说老实话，我们说汉语的人还真不羡慕那种牵丝攀藤的语法，我们觉得到处扎上些小辫儿怪麻烦的，我们觉得光头最舒服。可是习惯于那种语法的人，又会觉得汉语的语法不可捉摸，不容易掌握。不如以形态为主的语法，把所有的麻烦都摆在面子上，尽管门禁森严，可是进门之后行动倒比较自由了。[1]

[1] 吕叔湘《语文常谈》。

这一点近年来机器翻译研究也可证实：无论是英译汉还是俄译汉，都比汉译英、汉译俄要容易。因为英语和俄语的形态分析有"法"可依，而汉语的人治因素颇强。汉英机器翻译最终输出英语时，仍需要人对源语所没有的范畴加以补充。

三、 汉语作为中国社会历史的镜象

语言与社会历史有着互相依存的关系。不同民族社会历史的差异及其相互间的文化交流，必然在语言上有所表现。语言的理解与使用，也必须以特定的文化背景为依据。在这一方面，由于汉语悠久的历史和用汉字记录的书面语超时空的特性，汉语反映中国社会历史的功能在世界语言中是无以伦比的。

（一） 汉语中反映的中国社会特征

在语言诸要素中，对社会发展最敏感的是词汇。从汉语丰富的词汇宝库中，可以尽情观览历史发展的宏观场面。我国在殷代进入了农业社会。在这之前还出现过哪些生产方式呢？我们从甲骨文中"田"既表示田猎又表示田耕，就可以了解到在农耕的生产方式前，一定还存在田猎的生产方式。这一信息从上古词汇中田猎的"獲"和田耕的"穫"同音也可证实。我们再从卜辞中有关田猎的 197 条记载来看，其中 186 条是田猎，11 条是渔猎。《易经》中有关渔猎的文句最多。而讲到猎人总说"王用之驱"，讲到猎具则是"良马逐"，讲到猎获物不外"狐"、"鹿"、"雉"、"鱼"、"隼"之类小动物，可知渔猎在当时已娱乐化，牧畜久已发明。由此也可证实商代是从渔猎时代进入牧畜时代，并已出现了农业。[1]我们从秦汉时"车裂"、"腰斩"、"弃市"、"鬼薪"等刑罚名词之多和"盗法"、"囚法"、"捕法"、"户法"等法律名词之繁，可以

---

[1] 参见郭沫若《中国古代社会研究》。

了解当时实行的封建极权制度。从秦汉时期“寻”、“常”、“围”、“武”、“步”、“均”等众多数量名词，可以了解当时数学研究的规模。同样，魏晋时期各种与品评人物、佛教和玄学有关的表清谈的词汇繁多，受士族、门阀制度影响而产生的各种称谓词相当集中，也反映出魏晋的时代风尚。近年来，与对外开放和经济改革相适应，汉语中出现了大量新的语汇。如“理顺”、“失控”、“紧俏”、“待业”、“智力开发”、“感情投资”、“人才学”、“科盲”、“一次性”、“封顶”、“人行天桥”、“两地两用人才”、“试销对路”、“奖勤罚懒”、“第三产业”、“利改税”、“官商”、“关系户”、“电霸”、“披肩发”、“热狗”、“旅游热”、“代沟”、“拼搏”、“软件”、“信息”、“双卡”、“彩电”、“电子表”、“飞碟”、“试管婴儿”、“三废”、“老知青”、“武警”、“英模”、“展销”、“特区”、“网点”、“关停并转”、“调价”、“国库券”、“残疾人”、“上访”等等。一些旧的语汇也有复苏现象。如“招标”、“受聘”、“风味小吃”、“炎黄子孙”等等。许多词的感情色彩发生了显著变化。如“先生”、“小姐”、“可口可乐”、“议会”、“民意测验”、“二道贩子”、“牛仔裤”等再也不被忌讳了。在汉语词汇的血液中，跳动着鲜明的时代脉搏。

从汉字的构造也可以窥见中国社会历史的面貌。例如汉字中与钱币有关的“财”、“货”、“赠”、“贷”、“赊”、“买”（買）、“卖”（賣）、“贿赂”等都有“贝”字偏旁。许慎《说文解字》云：“古者货贝而宝龟。周而有泉，至秦废贝行钱。”可见我国古代社会生活中曾以贝壳作为货币流通。又如“斩”字，它的结构表明古代刑法制度有“车裂”这一种酷刑。段玉裁《说文解字注》云：“盖古用车裂，后人乃法车裂之意而用铁钺，故字亦从车，斤者铁钺之类也。”

（二） 汉语中反映的中国历史特征

汉语和中国历史的联系，最典型的表现是方言与移民史的关

系。语言分化为地域方言是从移民开始的。因侵略或垦荒等原因，从原居住地移往外地的居民，由于山川地理的阻隔，渐渐形成了独立或半独立的生活集体。新的环境、新的事物，给他们的语言带来新的成分，又淘汰着语言中不适用的成分，他们所操的语言就会与共同语产生差异。语言就这样随着使用者的分离而分化。因此，我们既可以从移民史确定方言的区域，更可以从方言的分布探讨汉族人民历史上迁移的踪迹。汉语的六大南方方言：吴语、闽语、粤语、湘语、赣语、客家话，都是由于历代北方汉人向南方迁移形成的。一些学者近年来开始从汉语方言分布的特征探讨历史上移民的情况。例如北方方言内部大面积的一致性，表明本世纪前 50 年山东人和河北人“占据”式地向整个东北地区移民。广西、贵州、云南地区“蛙跳”型分布的方言，表明明代汉人平定云贵之后在各地驻军设置兵屯的“墨渍”式移民。吴语地区由北向南的渐变型分布的方言，表明汉人在东汉末三国以后逐步向南的蔓延式移民。五屯人的掺杂型分布的方言，表明明代从四川迁入青海黄南的汉人所取的与藏人杂居式移民。福建的洋屿话处于闽东方言的包围之中，成为孤岛型分布的方言，这反映了清朝派汉军旗人移驻福建、驻扎在洋屿城堡的闭锁式移民。

在语言与历史的联系中，各地的地名词所反映的文化历史特征也是值得注意的。地名词的词义，主要是概括地理位置和社会特征，它往往反映着人们对地形、地物及其地理位置的具体认识或该地的历史人文的变迁。有些地名词的用字具有浓重的方言或异国色彩，对于研究历史地理和文化语言是很有价值的材料。如《汉书·西域传》下“温宿国”一条，颜师古注：“今雍州（陕西）醴泉县北，有山名温宿岭者。本因汉时得温宿国人令居此地田牧，因以为名。”古温宿国在今新疆阿克苏县。可见汉代温宿岭即因移民而得名。

语言的变化是缓慢渐变的。上海话近 100 多年来却发生了显

著的变化，这同上海地区人口的流动和混合有密切的联系。如上海话在上一世纪 50 年代到本世纪 20 年代之间，f 和 h（u）、v 和 h（u）分得很清。本世纪二三十年代开始相混，到 40 年代又不混了。这一现象反映了这样一个历史事实：二三十年代上海市大发展初期，郊区人口大量涌入城市。他们大都不分 f 和 h（u）、v 和 h（u），所以出现了相混的现象。后来苏南和浙江来的移民在上海占了多数（据 1934 年的上海户籍统计，江苏人和浙江人各占上海人口比例的 39%和 18%）。他们是分 f 和 h（u）、v 和 h（u）的，所以上海话又趋于分了。[1] 上海在近代史上成为重要通商口岸和工商业中心，其中浙江、宁波人在上海的经济、政治文化方面的影响十分突出，这反映在上海话里就是宁波话的词汇语法大量渗入。如"老头绷"、"阿娘"、"男小鸰"等称呼，成为日常交际惯用语。尤其是上海话的第一人称复数形式"伲"、"我伲"，在宁波话相应形式"阿拉"的冲击下，从 50 年代开始竟在市区渐渐消失了。"阿拉"几乎成了上海话的一个典型特征。它甚至有代替第一人称单数"我"的势头。与此同时，宁波话的副词"老"也替代了上海话的相应形式"邪气"。旧上海是帝国主义冒险家的乐园，新上海又是我国对外经济开放的重要窗口，这种历史地理因素使上海话中外来词特别多。由于上海话有一些普通话所无而西方语言却有的浊音、入声和韵母，因此上海话中的外来词有很强的地方色彩。如"白脱"、"色拉"、"布丁"、"梵哑铃"、"帕司"、"肖"（投篮）、"搞尔"（球门）、"道波尔"（两次运球）、"阿嗝"（重来一次）、"克罗米"（镀铬）、"土司"、"席梦思"、"司的克"、"拉司格"（最后）、"佛么温"、"道林纸"、"士林布"、"罗宋帽"、"派克大衣"、"嗝斯林"（汽油）、"茄克衫"、"冰淇淋"、"引擎"、"水门汀"、"泡力水"、"马赛克"、"斯配林锁"、"派司"、"马达"

---

[1] 参见胡明扬《上海话一百年来的若干变化》，载《中国语文》1978 年第 3 期。

等等。这些词在三四十年代文学作品中，曾构成上海地方文学的独特样态。总之，上海话的变异速度及其内部层次，反映了上海历史上的人口构成情况。因此，上海话的研究对于探讨上海文化发展的特点，具有特殊的作用。另外值得注意的是，上海话虽说是吴方言的一个分支，它的成分中有些却无法完全上溯到北方话的源头，其中有一些还残存着古百越语言的遗迹。如表示结果态的“脱”，表示存在态的“勒浪”，对这种古语言底层遗留的考察，也有助于历史的研究。

（三） 汉语中反映的社会伦理特征

社会伦理关系在汉语中的典型表现，莫过于亲属关系的称谓。上古汉语中把“公婆”称为“舅姑”，这反映了我国父系氏族社会时“同姓为婚，其生不蕃”的伦理观念。同一婚姻集团中的女子嫁到另一婚姻集团中去，两个互相通婚的父系氏族彼此嫁女，女方所嫁氏族的“公公”正是女方母亲的兄弟辈，“婆婆”正是女方父亲的姐妹辈。于是就以“舅姑”称公婆，而女子出嫁也就叫做“归”。亲属称谓上的文化比较，是很能反映民族特点的。中国人注重家庭伦理关系，因此汉语中亲属称谓系统特别繁复。首先，西方语言在亲属称谓上一般只表示生育、婚配、同一这三种关系，汉语除此之外还要表示长幼关系。如英语的 sister，汉语要分别为“姐姐”或“妹妹”。其次，西方语言对直系亲属和旁系亲属没有明显的区分，汉语却分得很清楚。英语的 aunt 相当于汉语的姑母、姨母、伯母、婶母、舅母。以上两点合在一起，中西亲属称谓的繁简之分就很可观。如英语一个 cousin，汉语竟细分为堂哥、堂弟、堂姐、堂妹、表哥、表弟、表姐、表妹八个称谓。这里既有长幼之分，又有直系、旁系之分。

中国人对社会伦理关系的注重，还表现在用亲属称谓去称呼非亲属。如“叔叔”、“伯伯”、“奶奶”、“大哥”、“大嫂”、“大爷”、“大娘”、“阿姨”、“老弟”等。这种亲热的称呼所表现的人

文化语言学合网

际关系，同西方儿童可以对长辈直呼其名以表亲热显然是很不相同的。用亲属称谓去称非亲属，也反映出我国几千年农业社会安土重迁，同居一地的人关系亲密的社会面貌。值得注意的是这些对非亲属的称谓是以男方年龄为座标的。女方的年龄大小并不重要，视她与男方的关系而定。只有已婚的上辈女性才称“大妈”、“大婶”、“大嫂”，未婚的上辈女性只能称“姑”、“姨”，而男性却没有这种分别。可见女性称谓是从属于男性的。这反映了中国文化注重血缘关系、重男轻女的伦理观念和父权家长制的家庭结构。今天的年轻人对上一辈非亲属妇女一律称阿姨，这反映出妇女社会地位的变化，不再从属于丈夫，也不再有已婚未婚的差别。

中国人的亲属称谓，还体现出重家族轻个人的伦理观念。吕叔湘指出，在过去的中国社会，家族的重要性大于个人。因此，凡是跟家族有关的事不说“我的”，“你的”，而说“我们的”，“你们的”；“的”字通常省去。[1] 苏州话中“我爸爸”称“伲爹爹”（我的爸爸），“你弟弟”则称“唔笃弟弟”（你们的弟弟）。汉语中对父母的称谓是直接亲近的，而对配偶的称呼往往用间接称谓表示法。如“孩子他妈”、“小孩他爹”，这反映了中国人习惯于公开表示对父母的亲爱，而不习惯公开表示夫妻亲密的心理。在旧社会，对父母的公开亲爱备受称赞，而对配偶的公开亲爱则被认为是不道德的。在夫妻关系上恪守的是“举案齐眉”的道德观念。然而社会在发展，观念在变化，今天的年轻人已习惯于称配偶为“我爱人”了，老式的亲属称谓中有超过两层的，如“妯娌”、“舅公”、“舅嫂”、“叔祖”，现在往往要用一个词组来表示。如“舅公”则是“母亲的舅舅”，这表明这种关系在新一代核心家庭中已不重要了。有趣的是，俄语中也有这样的情况。上世纪中叶“妻子的兄弟”、“兄弟的妻子”都是用单词表示，现在则都用词组来

① 吕叔湘《汉语语法论文集》。

表示了。究其原因，正是由于1860年以来农奴的解放、第一次世界大战、十月革命、农业集体化和第二次世界大战，这一连串的社会和政治变革，使俄国社会发生了深刻变化，导致小型核心家庭大量出现，"妻子的兄弟"这类特殊关系的重要性就消失了。另外，用亲属称谓去称非亲属的人，在今天中国青年中也不像在中老年中那样普遍。亲属称谓的简化、弱化，反映出严格区分血缘、远近和长幼差别的传统聚居式家族正在解体。传统宗法、伦理观念正在淡化。[1]

汉语中所反映的社会伦理关系，还可以从其他方面来研究。例如，汉语不同时代中的禁忌语、避讳语、委婉语，就表现了该时代中国社会的价值系统和信念，反映出文化传统上特别维护的是哪些东西。

（四） 汉语中反映的文化交流特征

用系统论的观点来考察汉语的历史发展，我们可以看出，汉语作为一种社会信息载体，它的系统是一种在物质和能量的不断运动中产生的宏观有序结构。它与周围的社会系统、自然系统、民族思想和心理系统、文化系统，以作用和反作用的方式紧密联系在一起，息息相关，不断地从周围系统吸收物质和能量，并在物质和能量的消散中维持自己的"活力"。汉语历史发展的形态深深留下了中国社会历史发展的烙印，尤其是历史上几次大的中外文化交流，更使汉语的体系发生深刻的变动。反过来，从汉语的变化，我们可以对历史上中外文化交流的规模及其特点有进一步的了解。

历史上，因文化交流而使汉语系统内部发生大的"涨落"，共有4次。第一次是在春秋战国时期。当时汉族与周围民族的语言

---

① 参见刘丹青《亲属关系名词的综合研究》，载《语文研究》1983年第4期；陈松岑《北京城区两代人对上一辈非亲属使用亲属称谓的变化》，载《语文研究》1984年第2期。

有很大的差异。《左传》中曾有这样的记载："我诸戎饮食衣服，不与华同，贽币不通，言语不达。"当时楚国使者出使越国，越族是东南诸民族中与汉族关系最密切的民族。但越人拥楫而歌，楚人需要翻译才能理解。后来经过各国之间的会盟、战争、吞并，汉族与周围民族日益融合，汉语也在经历了巨大的能量交换后，融化了夷、蛮、戎、狄等周围民族的语言。从史书的记载来看，各民族已可用汉语相互交往。这同汉族在经济文化上处于先进的地位是分不开的。汉语系统的第一次"涨落"的特点，就是排挤、替代了各少数民族的语言，而形成华夏民族统一的语言。在语言融合过程中，汉语不可避免地吸收了其他民族语言的语汇。如来自东夷语的"珣"，来自匈奴语的"轻吕"等。它们多为宝石名。

第二次"涨落"是在汉代。当时汉族同我国北方的匈奴、鲜卑、羯、氐、羌等民族发生了密切的关系。汉武帝派张骞通西域以后，西方各国使者频繁往来，献礼、进贡、通商越来越多，大量的西域语汇进入了汉语。这次文化交流作用于汉语的结果，是使汉语词汇系统中外来词的比例上升。这些外来词大多是音译的。如来自匈奴语的借词有"橐他"（即骆驼，见《史记》）、"猩猩"（《说文》）、"师比"（《战国策》）、"枇杷"（《释名》）、"焉支"（即"胭脂"，见《史记》）；来自西域民族语的有"苜蓿"（《史记》）、"蒲桃"（《史记》）、"酋长"（《汉书》）、"师子"（《后汉书》）、"吹鞭"（《说文》）、"石榴"（《博物志》）、"琉璃"（《汉书》）。来自印度梵语的有"圣木曼克"（《山海经》）、"膜拜"（《穆天子传》）、"耶牙"（《管子》）。还有通过西域传入中国的南洋民族语词，如"槟榔"（《上林赋》）等。可见当时文化交往的规模是空前的。这一点从当时对同一个外来词，各地译音多不一致也可以看出来。当时的外来词在书面上异文多，形成汉语史上独特的历史词汇学面貌。如"胭脂"又作"燕支"、"燕脂"、"焉支"、"胭脂"、"捻支"；"苜蓿"又作"牧蓿"、"木粟"、"目宿"；

《尔雅·释天》："太岁在甲曰阏逢，在乙曰旃蒙，在丙曰柔兆，在丁曰强圉，在戊曰著雍，在己曰屠维。"这些词到了《史记·历书》中分别作"焉逢"、"端蒙"、"游兆"、"强梧"、"徒维"、"祝犁"。

因历史上的文化交流引起汉语史上第三次大的能量交换，发生在从东汉到唐末的800年间。随着佛教的传入，大量的佛教经典被译成汉语。东汉初期，佛教语汇就已见于皇家公文。据《后汉书》记载，汉明帝的一条批复云："王诵黄老之微言，尚浮屠之仁慈。清斋之月，与神为誓，何嫌何疑，尚有悔吝。其还赎以助伊蒲塞、桑门之盛馔。"其中就出现了"浮屠"、"伊蒲塞"、"桑门"（沙门）等佛家用语。初期的佛经多为外国僧人主译，对汉语掌握得并不好，或偏于直译，或偏于意译，造成"梵客华僧，听言揣意，方圆共凿，金石难和，椀配世间，摆名三昧，咫尺千里，觌面难通"的局面。魏晋期间，由于统治者的大力提倡，佛教翻译数量猛增，通常是多人合作，通梵文的为口宣，通汉语的为笔受，再加校定的人。译文迅速汉化，文辞优美。到隋唐时期，中国佛教走上了独立发展的道路。不仅翻译制度系统化，而且开始出现大量中国僧侣自己注释佛经和阐发佛教学说的著作。佛经所使用的语言也不再像前代那样"方言殊好犹隔而未通"、"言不相喻"、"情无由比"，而是准确易懂。当时的玄奘译经"意思独断，出语成章，词人随写，即可披玩"。这说明佛教语汇的汉化已到了极高的水平。佛教经典的汉化，使梵语的语言成分大量涌入汉语词汇体系和语法体系，体系内部的局部涨落迭生。如果说汉语史上第二次大的能量交换是使汉语词汇系统中外来词的比例增加，那么这第三次大的能量交换则是以汉语抽象概括能力的增强为特征的。这不仅表现在直译、意译的表抽象概念的佛教词汇渐渐融入汉语基本词汇的血脉，文辞斟酌于文言、语体之间的佛经翻译正宗文体出现，而且表现在受佛教逻辑思维的影响，汉语句子组

织形式严密化。过去需要重言迭句才能表达的内容，当时已可用极其概括的语句一言以蔽之。过去要由几个似断还连的零星小句才能说清楚的内容，当时已可整化为一个逻辑关系严密的整句。这就形成了唐代历史句法学的独特面貌。我们从由讲教传道说法而兴起的大量俗讲文学作品如《敦煌变文集》附录，就可以看出现代汉语中一些重要的语法范畴在唐代都已产生。如人称代词、疑问代词、名量和动量的表示法，都已形成一套规范的体系。动词的时态范畴产生并逐步完备，表示情感的语气词发生了更迭，产生了与文言迥然不同的面貌。在句法上，系词句、被动句、处置式、补语句都已完善化。我们从这一时期汉语的变化，可以看出佛教文化对中国文化的巨大影响，可以看到汉民族语言思维形式的逐渐精密，开始呈现出现代汉人语言思维的某些特征。

中外文化交流引起汉语系统第四次大的涨落是在明清时代，一直延续到"五四"前后。明末清初和清末两次西学东渐，随着西方的社会科学和自然科学陆续传入中国，大量西方语言成分被汉语吸收。局部涨落的放大，导致整个体系的更新。这次大的能量交换，是以汉语的词汇系统、词法系统、句法系统的欧化为特征的。源自印欧语各种语言的词汇、语法成分，随西学的几次大规模引进而使汉语语言系统的"熵"急剧增加，经过质变而形成"五四"运动后面貌一新的现代汉语新的有序结构。从词汇系统来看，这一时期为了传播西方文化，汉语增加了大量来源于英语、日语、俄语、法语、德语的有关哲学、政治、经济、科学、文学上的名词术语。这些词以意译为主，使汉语词汇面貌为之一变，进入了现代化时期。王力指出："佛教词汇的输入中国，在历史上算是一件大事。但是比起西洋词汇的输入，那就要差千百倍。特别是'五四'运动以后，一方面把已经通行的新词巩固下来，另一方面还不断地创造新词，以适应不断增长的文化需要。现在一篇政治论文里，新词往往达到70%以上。从词汇的角度来看，最近50年来汉语发展的速度超过以前的几千

年。"[1] 从词法上来看，动词、名词、形容词、代词的词尾增多，缩语、简称频繁出现，复音词数量剧增。在句法上，主语、判断词、关联词语、代词增加，并列成分、并行结构、插语、补足语频繁运用，由此引起句子结构延长，关系复杂化。可见西学的引进，对近代汉语语言系统是一次很大的扰动，由此形成的巨涨落，奠定了现代汉语语言系统新的有序的基础。

从汉语反映中外文化交流特征的历史情况来看，有两个现象值得注意。首先，汉语的语言系统在历史发展中，与外界的物质和能量的交换过程有一种十分奇特的现象，即汉语与邻近语言系统之间的"涨落"作用与反作用。从7世纪初叶到9世纪末叶，日本先后14次派遣数以百计的使节、留学生和留学僧到唐朝，这给汉语带来了一定的扰动。但因唐代高度发展的经济和文化优势，这种外界的扰动不久即消失了，倒是中国的语言文化却随这些使者传入了日本。大量的古汉语词连同汉字也都借入日本，使日语原有的体系产生了一次强烈的巨涨落。然而这次巨涨落在达到新的有序后，于近代中国大量吸收西方文化和语言成分之际，又以强烈的冲击力反作用于汉语，致使现代汉语词汇系统中吸收的大量西方科技文化语词都通过日语来吸收。这些日语借词原是利用汉字和古汉语词音译或意译西方语词的，带有唐代汉语言文化输入日本所引起的古日语体系涨落的深刻"胎迹"，这种涨落的"回潮"现象，有与周围社会环境系统相关的多方面的原因。其中主要是日本明治维新给中国带来深刻的影响；早期留学生多数留学日本，习惯使用日语的译名；而且日本使用汉字和古汉语词也给汉语外来词的翻译、理解和通行带来很大的方便。我们从汉语史上中日文化交流的悠久历史和词汇借用的复杂情况，可以看到社会经济、政治及思想文化等周围邻近系统，是如何对汉语语言系统的历史发展产生重大

---

[1] 王力《汉语史稿》。

影响的。从汉语史的事实来看，两种语言系统接触规模的由低到高，同语言体系开放性的强度、物质与能量交换的量度与频度成正比；同时在经济、文化上所占地位的先进、优势的程度，同该民族语言系统的开放性强度则成反比。这种耗散作用的正向和反向的运动曲线，有待于我们对汉语史全过程的耗散运动深入考察后作进一步论证。

另一个值得注意的现象是汉语对外来词的吸收在形式和内容上都具有时代特点。从形式上看，鸦片战争以前的译名多采用音译的形式。但音译所用的汉字不表意只表音，这不符合中国人使用文字“望文生义”的习惯，也不符合汉语语言思维“具象”性的特点。因为汉字与西方拼音文字最深刻的差异，就在于它只是一种“目治”的符号。鸦片战争以后外来词译名多以意译为主，有些已经音译的词也渐为意译所替代。如“德律风”改为“电话”，“水门汀”改为“水泥”，“德谟克拉西”改为“民主”，“赛恩思”改为“科学”，“哀的美顿书”改为“最后通牒”等。从内容上看，以往吸收外来词时常加上“胡”、“番”、“洋”、“西”，如“胡桃”、“番舶”、“西戎”、“洋布”等。这同我国历史上以华夏为中心，视周围民族为“夷”、“蛮”有关。随着社会的进步，现代汉语中意译外来词再也不加上这种蔑视或侮辱性的词头了，原有的带有这种词头的词，除了极少部分通行已久的如“胡椒”、“番茄”、“西瓜”等以外，也大都淘汰了。语言的变化从一个侧面，反映了随着文化交流的发展，社会意识和民族语言心理的进步。

语言文字是一个民族文化的结晶。中国语言的典型特征，体现了中国文化的典型特征。中国语言史的历史层次，反映出中国文化史的历史层次。正因为语言是一种特殊的社会现象，所以它能比较全面地反映一个民族在生产方式、思想认识、生活方式、风俗习惯、婚姻制度、宗教信仰上特有的民族精神。在这个意义上我们可以说，中国语言是中国社会历史的文化堆积层，它是研究中国文化的

亟待开发的巨大宝库。语言与文化是一个统一体的两个不同的方面。我们过去的语言和文化研究，往往忽视了人在学习和使用语言的过程中获得整个文化这一点。从历史上看，语言学是人文科学中最进步最准确的带头科学。它首创的一系列方法，对人类文化的研究，都作出了划时代的贡献。在今日中国，一个现代化的民族文化背景，关系着改革事业的成败。我们更有必要从中国语言与中国文化的互相作用中，探讨中国文化发展的内部规律及其与中国现代化的关系，对历史上中国语言文化与西方语言文化碰撞所引起的激宕和冲突进行深刻的反思，努力探索外来文化民族化，传统文化现代化的历史新途径，建设具有中国特色的与经济腾飞相适应的社会主义民族新文化，为人类的物质文明和精神文明作出中华民族应有的贡献！

第二节　汉语与中国诗歌

文学是语言的艺术。语言是文学的第一要素。文学作品的艺术形象要靠语言来塑造，作家的艺术思维要靠语言来表达。从自然语言到文学语言，经过了一个复杂的语言艺术化过程。反过来，艺术化的语言，又对自然语言本身起着一种洗练的作用，使语言的表现力更加丰富。

然而语言与文学的关系，不仅在于艺术化过程中的相互依赖，更在于语言作为一种文学思维的基本“材料”、基本“范畴”，深刻地制约着文学的形式与内涵。这一点，在汉语和中国文学的内在联系中表现得尤为明显。

一部中国文学演进的历史，从深层结构的意义上说，是一部语言史。一方面，文学作品的生命力在于语言的生命力。语言学家张世禄在考察杜甫诗歌时发现，杜诗的押韵以佳、麻两韵合并，去、上

两声通押，韵部放宽，入声韵尾逐渐消失。这表明杜甫把当时最有势力的方音——唐代长安音加进诗歌语言中。这使杜甫的诗歌与实际活语言联系得更为紧密，从而能更好地表达人民的疾苦，更切近人民大众的生活。因此张世禄指出：

> 文学的生命和语言的生命是密切相结合的。杜甫作品当中，光芒万丈、价值最高的名篇，如《兵车行》、《自京赴奉先县咏怀五百字》、《哀江头》、《北征》、《洗兵马》、《三吏》、《三别》等，大都属于古体诗。这些名篇，在内容方面最富于人民性，在形式方面格律比较自由，是反映当时实际的话语的。我们因此认识到，文学形式和内容的一致性，文学语言的联系性。文学作品吸取实际的话语，就可以加强作品本身的生命力。[①]

另一方面，文学形式的发展植根于语言的发展。汉语的演变对中国文学发展的制约，几乎使中国古代文学在形式上有了"语言型"文学和"文字型"文学的区别。郭绍虞在谈到这点的时候曾这样说：

> 由文学之性质言，论情感则今古如一，论想象与思想则又各人不同，并不一定受时代的影响，于是欲说明文学本身之演变，便只有重在形式方面，就是所谓体制之殊了。……由体制言，有的随作者技巧而殊，有的因时代风气而异，如所谓"陶潜体"、"建安体"等等，固可以为分期的标准，然而不免过涉抽象，而且有时也不免过于琐碎；为欲求其具体，所以不如重在构成体制之工具。……以文字型与语言型的文学之演变为标准。[②]

所谓"语言型"文学与"文字型"文学，指的是历史上由于汉语口语和书面语关系的分离而产生的文学作品形式的差异。

---

① 张世禄《杜甫与诗韵》，载《复旦大学学报》1962年第1期。
② 郭绍虞《中国语言与文字之分歧在文学史上的演变现象》，载《学林》1941年第9辑。

上古时代，言语简洁，口语和书面语较为统一。如阮元所云：

古人以简策传事者少，以口舌传事者多；以目治事者少，以口耳治事者多。故同为一言，转相告语，必有愆误，是必寡其词，协其音，以文其言，使人易于记诵，无能增改，且无方言俗语杂于其间，始能达意，始能行远。（《文言说》）

这是说口语尚简。阮元又云：

古人无笔砚纸墨之便，往往铸金刻石，始传久远；其著之简策，亦有漆书刀削之劳，非如今人下笔千言，言事甚易也。（《文言说》）

这是说书面语尚简。由于语、文一致，上古时代的文学作品骈散由之，没有明显的体制区别。

汉代以后，书面语的雕琢之风日甚，与口语逐渐脱离，造成文学形式的分化。书面语讲究文字的艺术排列，利用汉字组合自由的特点，极尽文辞藻饰之能事，于是辞赋盛行。而口语的标准化、艺术化又形成新的文学语言，于是有了《史记》这样的作品。魏晋南北朝时期，文字型文学独步一时，史称骈文的时代。骈文中的汉字运用技巧可谓炉火纯青。音与音、义与义之间的配合，无所不用其极。而到了唐代，书面语的文辞藻饰之风受到遏制，上古时代简明畅达的语言表达受到提倡，于是在"古文运动"的旗帜下，文学体制为之一变，逐渐向语言型转化。正如郭绍虞所言：

大抵骈文家所注意者，只重在发挥文字之特长，而不会顾到语言的方面；所以这种文学语言可以和口头语言距离得很远。不仅如此，有时襞积累叠，甚至气不能举其辞。……至古文家则虽用文言，仍与口语不同，然而却是文字化的语言型，是模仿古代的语言型的文学语言。因是语言型，所以骈文家只能讲声律而古文家讲文气。声律属于人工的技巧，文气出于语势之自然。又因是文字化，是模仿古代的语言型的文学语言，所以不合口头的声音语。由于这种关系，所以古文家也讲音

节。[1]

文学形式彻底地语体化是在宋代，小说戏曲都以口语为准绳，完成了中国文学史由文字型作品为主到语言型作品为主的演变。

对于汉字的构形对中国文学形式的影响，国外学者研究中国文学史时也有专论。日本学者儿岛献吉在他的《中国文学史纲》中指出：

> 中国文字以象形为基础，而指事会意形声皆有一部分之象形。象形与图画，只有精粗之异耳。试观郭璞《江赋》，通篇文字中以水为偏旁者占十之五六。水，象形字也；则满目滔滔，长江万里，流三江注五湖之象洋溢于纸上。更观司马相如之《上林赋》，篇中叙山者崇峨崔嵬嶄岩崛崎等字，皆冠以山。叙鱼鸟者亦如之，皆冠以鱼鸟之偏旁。山与鱼鸟，皆象形字也；故一篇文字全体生动，善写高山绝峰，峻极于天之雄势；易使人想见鸟飞天鱼跃渊之活境。皆于文字之构造含有图画性质之所致。

由此可见，中国文学演变中辞赋的出现以汉字构形的特点为基本条件。事实上，那些著名的辞赋作家大都是汉字研究的专家。例如，西汉的司马相如著有名篇《子虚赋》、《上林赋》，他同时又编有字书《凡将篇》。西汉的扬雄著有名篇《长杨赋》、《甘泉赋》、《羽猎赋》，他同时又是著名的小学家。他编撰的字书《训纂篇》，取材于"天下通小学者"所记之字，是元始五年全国性文字整理的成果。东汉的班固以《两都赋》名世，同时他又是文字专家。他在《汉书·艺文志》中说：

> 至元始中，征天下通小学者以百数，各令记字于庭中，扬雄取其有用者以作《训纂篇》，顺续《仓颉》，又易《仓颉》中重

---

[1] 郭绍虞《中国语言与文字之分歧在文学史上的演变现象》，载《学林》1941年第9辑。

> 复之字，凡八十九章。臣（班固）复续扬雄作十三章，凡一百二章，无复字，六艺群书所载略备矣。

据《隋书·经籍志》所载，班固还编有《太甲篇》、《在昔篇》等字书。因此，刘勰在谈到汉代文学与小学的关系时说：

> 至孝武之世，则相如撰篇。及宣、成（平）二帝，征集小学，张敞以正读传业，扬雄以奇字纂训，并贯练《雅》《颂》，总阅音义。鸿笔之徒，莫不洞晓。且多赋京苑，假借形声；是以前汉小学，率多玮字，非独制异，乃共晓难也。（《文心雕龙·练字》）

"鸿笔之徒"、"莫不洞晓"小学，这正是辞赋兴盛的原因。

在中国文学的发展中，诗歌的发展演变占有重要的位置。而其演变的内在机制，又总在于汉语汉字的沿革，我们可以从不同的角度来考察二者的内在联系。

一、诗歌形式与语法演变

中国诗歌在历史上有过多次体制上的更迭。这种更迭的原因，无不在于实际语言的发展。因为一种诗歌体制，总是在特定历史时期语言结构的基础上形成的。而体制一旦形成，就成为一种固定的规范，无法自由改变，语言与社会生活却在发展。诗人要表现新的时代新的思想感情，只能充分利用、开掘旧体制所提供的一切形式条件与可能。当这些形式可能被开掘到极致而仍不能满足诗歌表现的需要时，旧体制的生命也就衰微了。新的语言结构呼唤着新的诗歌体制，并通过体制的更新为诗歌注入了新的活力。

在人类历史上，语言的起源和诗歌的起源几乎是"近邻"。因为最早的语言带有韵语的性质。哲学家维柯认为，人类的语言经历了三个阶段。第一阶段，人类将各种象征符号作为神的语言，如电闪雷鸣就是天神向人们所作的一种姿势或记号。自然界对于人而言，充满了各种神谕和预兆。占卜就是研究这种神的语言的学问。第

二阶段，人类开始用类似、比较、意象、隐喻和自然描绘的方式来表达思想，而这种最初的语言是在唱歌中形成的。韵语与隐喻是早期人类“诗性智慧”在形式和内容上的必然结合。诗的最崇高的工作，就是将感受和情欲赋予本无感觉的事物。在世界的童年时期，人们按其本性就是崇高的诗人。他们的语言的最深刻的理据，就是隐喻和象征，这就像他们的神话是寓言化的民族文明史一样。而韵语歌唱又是原始人类情感释放的最自然的方式，同时也是原始人类在理念上保存自己家族和社会的历史记忆的最方便、最容易的手段。人类最早的语言是象征和比喻的韵语，直到第三阶段，随着抽象思维的发展，才出现了散文化、叙述化的“村俗语言”。从维柯对三个阶段的论述中，我们可以看到语言的起源本质上是诗的起源。甚至可以说，诗的起源与人类的起源一样久远，因为作为一种语言动物的人，其天性就处在诗的生理和心理状态中。

我国古代学者对人及其语言的“诗性”有过精辟的论述。《诗经·大序》云：

> 诗者志之所之也。在心为志，发言为诗。情动于中而形于言，言之不足，故嗟叹之；嗟叹之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。情发于声，声成文，谓之音。

人类天性就是感物而动，情动于中。由此而形成之“言”，必然地与自然界的寒来暑往、昼兴夜寐、新陈代谢、雌雄匹配、山川起伏以及社会的盛衰兴替等外界的“节奏”相呼应，也必然与自身的呼吸循环、脉搏跳动、精力张弛等内在的“节奏”相应和。心物交感形成人的情感节奏，这种情感节奏又升华为语言节奏——这就是早期的“诗”，或者说“韵语”。朱熹曾这样解释“诗何为而作”：

> 人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。夫既有欲矣，则不能无思；既有思矣，则不能无言；既有言矣，则言之所不能尽，而发于咨嗟咏叹之余者，又必有自然之音响节奏而不能已焉。此诗之所以作也。（《诗序》）

正由于诗与言在发生学意义上的浑然一体，所以早期的诗歌在句式上，与早期的语言句式一样简短且整齐。首先发展起来的是偶数字句的诗体。例如：

断竹，续竹；飞土，逐宍（肉）。（《吴越春秋》）

桃之夭夭，灼灼其华。之子于归，宜其室家。

桃之夭夭，有蕡其实。之子于归，宜其家室。

桃之夭夭，其叶蓁蓁。之子于归，宜其家人。

（《诗经·周南》）

在我国最早的诗歌总集《诗经》中，四言诗体已成为早期诗歌形式的规范。一方面，它充分利用了早期汉语中双声、叠韵的联绵词形象生动、节奏齐整的特点；另一方面，它植根于当时汉语语法重韵语组合的特点。这一点，我们可以从周秦时期的理论著作的语法样态上看出来。例如：

孔德之容，惟道是从，道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。

（《老子·二十一章》）

王者之论，无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚。朝无幸位，民无幸生。尚贤使能，而等位不遗；折愿禁悍，而刑罚不过。（《荀子·王制》）

然而，随着思维和语言的进化，偶数字句的诗体在表达上显示出局限。在《诗经》中，为了表达周全，往往要依靠数个音句来完成一句话。当音句中音节不足偶数时，便采用语气词来延宕音节。例如：

彼采葛兮，一日不见，如三月兮！

（《诗经·王风》）

句中的“兮”字就起到整齐音节的作用，但这种作用对于偶数句式的表意毕竟是有限的。语言在发展，上古汉语中词汇的双音化已成

势头，而作为语法功能词的虚词也在日趋繁复，虚词多为单音词。这样，在表达一个完整的意思时，双音的词汇与单音的虚词在偶数字句中难以配合谐调。语法的演变促使诗歌形式朝奇数体制发展，我们在《诗经》的一部分作品中已经可以看出这种演变的端倪。

一种情况是取四言的形式，实为三言诗，因为每一句的最后一言都是语气词“兮”。例如：

月出皎兮，佼人僚兮。舒窈纠兮，劳心悄兮！
月出皓兮，佼人懰兮。舒懮受兮，劳心慅兮！
月出照兮，佼人燎兮。舒夭绍兮，劳心惨（懆）兮！

（《诗经·陈风》）

一种情况是四言之中杂有三言的。例如：

冬之夜，夏之日；百岁之后，归于其室。
椒聊之实，蕃衍盈升；彼其之子，硕大且朋。
椒聊且，远条且！

（《诗经·唐风》）

一种情况是兼有上述两种情况的，例如：

墙有茨，不可扫也；中冓之言，不可道也。
所可道也，言之丑也。

（《诗经·鄘风》）

还有在四言中杂五言、六言、七言的。例如：

扬之水，不流束薪；彼其之子，不与我戍申。
怀哉，怀哉！曷月予还归哉！

（《诗经·王风》）

一些五言和七言诗句，显然是虚词的运用造成的。例如：

哀哉为犹，匪先民是程，匪大犹是经；
维迩言是听，维迩言是争。
如彼筑室于道谋，是用不溃于成。

（《诗经·小雅》）

上古汉语词汇双音化和虚词的发展，使四言诗形式难以再自如地表达思想感情，日渐式微。汉代出现了三言诗，显示出奇数字句的活力。例如《汉书》中的《天马歌》：

太一贶，天马下。沾赤汗，沫流赭。

志俶傥，精权奇。籋浮云，晻上驰。

体容与，迣万里。今安匹，龙为友。

因奇数字句的成熟，在汉乐府中出现完整的五言诗体。五言诗体顺应汉语语法的发展，以富于变化的“二、三”节奏，大大丰富了诗歌的表现力。四言诗体古拙的“二、二”节奏体制被汉语语法的发展冲破了。音节和意义节奏的调整为诗歌拓展了新天地。在五言诗歌中，意义节奏的变化既可以是“二、三”，又可以是“一、四”，还可以是更为错落有致的“二、二、一”。前二者主要出现在乐府诗中。如：

江南可采莲，莲叶何田田，鱼戏莲叶间。

鱼戏莲叶东，鱼戏莲叶西，鱼戏莲叶南，鱼戏莲叶北。

（《江南》）

后者主要表现在唐代的五言近体诗中。如：

众鸟高飞尽，孤云独去闲。

相看两不厌，只有敬亭山。

（李白《独坐敬亭山》）

几乎在五言诗出现的同时，七言诗也出现了。它在五言诗体的基础上每句首或尾再添两字，于是音节和意义节奏的变化更多样了，表现力也更丰富了。或“二、二、三”，或“二、三、二”，或“二、二、二、一”，或“二、二、一、二”。汉代已有七言诗。例如：

秋素景兮泛洪波，挥纤手兮折芰荷；

凉风凄凄扬棹歌，云光开曙月低河，万岁为乐岂云多！

（汉昭帝《淋池歌》）

齐梁以后，七言的律诗、绝诗，乃至山歌俚曲、竹枝词，不可胜数。至七言为止，可以说在汉语语法的推动下，整齐句式的诗歌容

量发展到了极致。这时，汉语词性也逐步趋于固定，这又为七言律诗的对偶提供了可能。名词对名词，动词对动词，形容词对形容词，数量词对数量词。上下两句的同一位置上，词的类别要相同。例如，白居易诗："乱花渐欲迷人眼，浅草才能没马蹄。"（《钱塘湖春行》）用的就是这种对偶方法。反过来，诗歌语言的提炼，又对汉语语法的表达格式产生新的影响。例如诗歌中的名词性意象组合，就是一种特殊的语法格式。我们在唐诗中常见这样的句式：

极浦三春草，高楼万里心。　（贾至）
浮云游子意，落日故人情。　（李白）
渭北春天树，江东日暮云。　（杜甫）
山中一夜雨，树杪百重泉。　（王维）
三五夜中新月色，二千里外故人心。　（白居易）
落日澄江乌榜外，秋风疏柳白门前。　（韩翃）

这类诗歌句式丰富了汉语语法的表现形式。

汉语语法的发展，不仅促成了中国诗歌由偶数字句诗体向奇数字句诗体的转变，更促成了中国诗歌由整齐句式向长短句式的转变。句式的长短不羁，富于变化，在上古诗作中也有表现，但真正形成一种成熟的长短句诗体，却需要在语法上具备充分的条件。唐、五代，首先从西域传入中原的胡乐，携带着西域民族语言的语法要素，对汉族的诗乐产生了积极的影响，民间艺人由此创制出以长短句式为主的曲子词。例如敦煌曲子词中的作品：

天上月，遥望似(一)团银。夜久更阑风渐紧，为奴吹散月边云，照见负心人。

（《望江南》）

而当时的七言律诗已发展到全盛时期，汉语的语法又有了许多重要的发展。从词类来说，名量和动量的表示法已成为规范，量词作为独特的词类范畴已牢固确立，各类量词如度量词、动量词、集合量词、临时量词、个体量词、容量词等都已出现；人称代词"我"、

“吾”、“尔”渐占优势，并呈规范趋势，“你”、“他”也已产生；指示代词“这”、“那”构成新的指代体系取代了上中古纷繁的指代体系；疑问代词出现了“什么”和“争”，由此引出一套新的疑问代词，奠定了现代汉语疑问代词体系的基础；动词词尾“了”、“着”、“过”已经齐备，建立了汉语的时态范畴；由于“得”字的虚化，动词已经可以借助“得”带复杂的补语；形容词词尾“底”、“地”的产生使形容词充当定语、状语和谓语的功能更加明显；副词在被淘汰一批的同时，又扩大范围和新产生了一批，表示时间、范围、语气、程度等；语气词发生了更迭，出现了一套新语气词，分别表示直陈、疑问和祈使。总之，唐代实词的词类区别有了更多的形式标志，虚词的发展呈规范的趋势，复音虚词普遍运用，大量新的虚词产生。从句法来看，汉语的几种基本句式在唐代进一步成熟，如系词句末不再出现“也”，其否定形式用“不是”；被字句中出现施事词，其动词可以带宾语；汉语的处置式在唐代产生；趋向补语趋向完善，结果补语可以带“得”字复杂化。总之，一系列新的语法形式渐占优势，奠定了近、现代汉语的语法基础。

唐代语法系统的完善化和精确化以及各种新语法成分的活跃，加上西域胡乐的传入带来异族语言的语法因素，使汉语诗歌体制在七言诗的全盛之时开始寻找新的更为自由、更富于表现力的形式。在曲子词的冲击下，经过文人的修整定型，出现了词的形式，这种新的诗歌形式句式长短不齐，韵脚疏密相间，节奏张弛并举，情感跌宕多变。最初，它由近体律绝增减字而成，体现出对旧诗歌体制的突破与解放。例如七言律诗一首是56字，词例将56字分为两叠，每叠增一字，成58字。如：

春色将阑，莺声渐老，红英落尽青梅小。画堂人静雨濛濛，屏香半掩余香袅。　　密约沈沈，离情杳杳，菱花尘满慵将照。倚楼无语欲销魂，长空黯淡连芳草。

（寇准《踏莎行》）

如果每叠增两个字，就60字。也有在首叠增两个字，在次叠增四个字的。例如：

暖日闲窗映碧纱，小池春水浸晴霞。数树海棠红欲尽，争忍？玉闺深掩过年华！　　独凭绣床方寸乱，肠断！泪珠穿破脸边花。邻舍女郎相借问，音信，教人羞道未还家！

（欧阳炯《定风波》）

到了宋代，词的形式已完全脱离七言诗的框架。句式错落有致，叠数也不限于双调。例如：

冻云黯淡天气，扁舟一叶，乘兴离江渚。渡万壑千岩，越溪深处。怒涛渐息，樵风乍起，更闻商旅相呼，片帆高举。泛画鹢、翩翩过南浦。　　望中酒旆闪闪，一簇烟村，数行霜树。残日下，渔人鸣榔归去。败荷零落，衰杨掩映，岸边两两三三，浣纱游女。避行客，含羞笑相语。　　到此因念，绣阁轻抛，浪萍难驻。叹后约，丁宁竟何据？惨离怀、空恨岁晚归期阻。凝泪眼、杳杳神京路。断鸿声远长天暮！

（柳永《夜半乐》）

宋以后，汉语的语法进一步复杂化。多样化的结构形式，为诗歌语言提供了更大的自由度。拿句式来说，宋以后名词谓语句大量运用系词“是”表示多种语气；形容词谓语句的主语复杂化；动词谓语句中带“得”补语日益繁复，结果补语形式多样，被动句用途扩大。一方面各种结构成分的复杂化扩大了句子的容量，另一方面处置式、补语句、被动句等多种句式结合运用又大大丰富了句法形式，更有紧缩句、连字句、受事主语句、施事宾语句、复说句等一批新句式产生。拿虚词来说，一大批实词虚化为新的虚词，如“给”、“用”、“往”、“替”、“趁”、“将”等；一大批口语虚词代替了文言虚词的功用。拿实词来说，名词的附加成分“子”、“儿”、“头”、“家”等使用日益频繁，形容词的重迭形式更为丰富多样；动词在完善时态范畴的同时，产生了各种重迭形式。总之，各种口语的语法形式和语

法结构进一步摆脱了一千多年来文言的束缚，得到了空前的发展。中、近古语法所发生的各种更替现象，在宋以后更加巩固并有所发展。语法的“松弛”和表现形式的丰富多样，使汉语诗歌形式也进一步松弛并向口语靠拢。宋以后在词的基础上加以各种衬字的变化，便产生了散曲。例如：

(我只道这玉)天仙离(了)碧霄，(原来是可)意种来清醮。(小子)多愁多病身，(怎当他)倾国倾城貌。

(王实甫《西厢记》第一本第四折)

曲的衬字可虚可实，可长可短，有时一首曲的衬字竟比曲字还多。例如：

(哎你个淹答的官人)你便休怪；(若有俺那千户见了你个官人)这其间，(杀羊也那造酒宰马敲牛为)男儿(不)在。(帐房里没)什么(什么)东西(东西这的)五隔。一来是为人作客，(二来赏河年高三来是看上敬下敦道个觑俺这)腰间(明滴溜的)虎头牌。

(无名氏《詈詈旦》)

有些曲子甚至可以随意增加句数。

从汉语诗歌形式与汉语语法在演进中的内在关联可以看到，汉语诗歌体制的生命力在于它与语法演变的亲合力，这种亲合力正是诗歌更好地表达当代人的思想感情的需要。由于汉语语法演变的日趋自由和丰富，因此中国诗歌的演变也是一个不断趋向自由体制的过程——由偶数字句诗体趋向奇数字句诗体，由整齐句式诗体趋向长短散句诗体。

二、诗歌格律与语音发展

美国语言学家萨丕尔曾这样来定义“文学”：

对我们来说，语言不只是思想交流的系统而已，它是一件

看不见的外衣，披挂在我们的精神上，预先决定了精神的一切符号表达的形式。当这种表达非常有意思的时候，我们就管它叫文学。[1]

文学，自然是人类精神的一种很有意思的符号表达形式，而这种形式，是被语言预先决定了的。文学家往往意识不到这一点。因为在他们看来，文学的天地是可以自由徜徉的，艺术的表达是非常个性化的，并没有什么内在机制在引导他、制约他。然而，当他的作品被译成别的语言时，那个冥冥之中的内在形式限制就显露出来了，以致于翻译永远难逃“叛逆者”的厄运。如劳伦斯的小说，其原文读来如优美的散文诗，由文学意象所引发的种种联想和感受，形成了作品固有的节奏感，使得本不相连的句子之间产生了内在的和谐。而在译成中文时，“信”则语句支离破碎，不合汉语习惯；“达”、“雅”则原文神韵俱损，美则美矣，但已换了一副精神格局。读者领受的已是中国文化的意境。这个旧题在中国文学作品的翻译中，表现得更为明显。由于汉语的表达和理解中以神摄形、主体参与意识强的浓郁的人文精神，汉语文学则有强烈的“排译性”。一些国外汉学家认为，这种排译性妨碍了中国文学走向世界，无怪乎林语堂等中国作家直接用英语写作。因此，“文学是语言的艺术”，对于文学家是一个浅近得近乎常识而又深刻得莫名其状的命题。文学家难以想象他的一切表达效果，都是通过他自己的语言的形式天赋筹划过的，就像他时时在呼吸那样。正如萨丕尔所说：人们直觉地对语言这种媒介物质的不可避免的专制投降了，把它的暴性和自己的观感容易地结合起来。物质“消失”了，因为在作家的观感里，除了物质以外，再没有别的物质存在了。其时他活动在语言的媒介里，如鱼得水，忘记了还有别的情景存在，而我们也跟他一起陶醉了。可是作家只要一违背

---

[1] 萨丕尔《语言论》，商务印书馆 1964 年版。

他的媒介的法则，我们就会大吃一惊；原来还有媒介要我们服从的，原来是生活在语言的牢笼中。

当然，好的文学翻译还是存在的。这时候被传达或者说转移的东西，往往是不受原语言结构化制约的东西。据此，萨丕尔提出一个文学作品的二重性假设，即：文学这门艺术里是不是交织着两种不同类或不同平面的艺术，一种是一般的、非语言的艺术，可以转移到另一种语言媒介而不受损失；另一种是特殊的语言艺术，不能转移。两者的区别在于前者是一种语言的潜在内容——人类经验的直觉记录，后者是一种语言的特殊构造——特殊的记录经验的方式。萨丕尔认为莎士比亚的剧作，主要在"内容"的层面上取得质料，因而翻译时在品质上不至于损失很多；而绥英奔(Swinburne)的抒情诗，主要在"构造"的层面上活动，因面是不能翻译的。当然诗人的精神活动也能在非语言构造的，或者说一般化的语言平面上活动。这时诗人会发现难以用习惯的说法、严格固定的辞句来表达自己的思想，于是在无意识中追求一种"一般化"的艺术语言，一种"文学的代数"。美国诗人惠特曼就是试图摆脱传统语言格律的束缚，用新形式表达民主思想的诗人。英国诗人勃朗宁也不惜以晦涩为代价，创造"戏剧独白"的诗歌形式。但是他们的"非语言"，或者说超越具体语言、追求语言的"一般化"的努力，在艺术表达上往往不免牵强，有时候像是从一个陌生的来源翻译过来似的。给人的印象与其说是艺术的巧妙，不如说是精神的伟大，因为他们淡化了语言内在的艺术。萨丕尔曾称赞海涅的诗歌，认为读了海涅的诗会有一种幻觉，觉得整个宇宙是说德语的。语言媒体的物质是如何在海涅的诗歌中"消失"的呢？是因为诗人将自己的艺术直觉，与语言媒体内在的特殊艺术完美地综合起来。由此可见，文学的魅力不在于超越语言媒介的束缚，面在于"下意识地懂得如何把深藏的直觉剪裁得适合日常言语的本地格调"，在于"语言本身在天然的河道里流、带有足够的个人色彩，让人觉得艺术家的个性是自然的神

态，不是费力的做作”。[1]

当我们在讨论文学的语言媒介的时候，我们指的是一种语言的特殊构造，或者说一种语言记录经验的方式，而不是一种语言的词汇。词汇与文学的联系是非常表面而直观的，而能够给予文学以形式引导的，只能是语言的结构系统——它的语法和语音系统。从语法系统来说：

一种语言能不能创造复合词，它的结构是综合的还是分析的，词在句子里的地位是相当自由的还是排成严格确定的次序的，这些都能在风格的发展上起重要作用。只要风格指的是构词和词序方面的技术问题，它的主要特点就是语言本身赋予的，是无可逃避的，就像诗的一般音响效果是由语言的声音和自然重音赋予的。风格上的这些基本要素，艺术家几乎不会感觉到，所以不会牵制他的表达上的个性。它们不过是指出了最适合语言习性的风格发展的途径，真正伟大的风格绝不会严重违反语言的基本形式格局。它不仅把它们组织起来，并且在它们上面建立起来。[2]

然而更能说明语言对文学的形式制约的，是诗歌的声律所依赖的语音系统。由于音系是语言形式的本质的一种表现，所以音系对诗歌声律的制约，在各民族语言中都有各自鲜明的特点。

近代研究汉语诗律的学者，曾有一种将汉语诗律附会西洋诗歌轻重律的观点。例如王光祈在《中国诗词曲之轻重律》一书中认为，汉语的平声在量的方面长于仄声，在质的方面强于仄声，因而，“将中国平声之字，比之于西洋语言之‘重音’（Accent）以及古代希腊之‘长音’而提出平仄之声，为造成中国诗词曲的‘轻重律’（Metraik）之说”。这种观点认定汉语由于兼有四声，忽升忽降，忽平忽

①② 萨丕尔《语言论》，商务印书馆1964年版。

仄，形成一种歌调。平声字既长且重，参杂其间，于是形成一种轻重缓急的节奏。张世禄从诗律和语言性质的深刻联系出发，从比较诗律学的角度批驳了这种简单附会的观点。他指出，汉语是声调语，汉语的平仄源于四声系统，与现代欧洲语的轻重音不同。西方语言的 Accent 既可指高调的音又可指强势的音。但西方诗歌的轻重律则完全根据音的强弱，与汉语的平仄性质完全不同。汉语的平仄与西方的古诗中的长短律倒是有共同之处。而且说平声比仄声强，不仅有悖于音理，而且与传统音韵学的认识也大相径庭。张世禄明确指出：

> 中国诗歌当中，依据沈约以来所定四声的系统来协调平仄的，不能以现代西洋的诗歌上支配轻重音的情形来相比。因为依据它的语言里各个语调所具有的轻重音的变化，以支配成为轻重律，和这种由单音缀的字体上声调的区别以构成长短律，两者在实质的意义上不能混为一谈。凡是诗歌皆须具有"和"的条件，皆须在字句之间，使抑扬相间，成为和谐的节奏。不过以何种语音的成素来应用支配，使具有这种条件，那就要看实际各种语言之特性。语言的特性不同，则所构成诗歌的音律，也各异其实质。文学的作品，是不能离开实际语言现象的背景的。[①]

事实正是如此。不同语言的语音系统制约着不同民族诗律的特点。例如在希腊语中长音节和短音节交替使用，希腊语诗歌也就以音长对比，长短相间显示格律，在英语中重音节和轻音节交替使用，英语诗歌也就以音强对比，轻重相间显示格律。法语的音节本身很响亮，音量和音势上没有多大波动，不构成深刻的心理因素，因此法语诗歌以音节顿数的呼应相间显示格律。汉语的音节比法语更完整、更响亮，音量和音势不固定，不足以成为韵律系统的基

① 张世禄《诗歌当中的平仄问题》，载《张世禄语言学论文集》。

础，因此汉语诗歌以音节数和声调的对比相间显示格律。不同语言的诗歌声律模式不能相互套用。正如萨丕尔所说：

把希腊诗的韵律用到拉丁韵文上去，不算太勉强，因为拉丁语也有对音节的音量差别很敏感这一特征。不过，比起希腊语来，拉丁语显然是更侧重重音了。所以，模仿希腊语的、纯粹的音量韵律，大概会让人觉得不像在原来的语言里那样自然。企图用拉丁、希腊的模子来铸造英语的诗，从来没有成功过。英语的动力基础不是音量，而是音势，是重音节和轻音节的交替。这个事实使英语的诗有完全不同的倾向，过去决定了英语诗格的发展，现在还对创造新诗格起作用。……音量或音势韵律用在法语上很不自然，就像音势韵律不能用在经典希腊语上，音量或纯粹靠音节的韵律不能用在英语上一样。法语的声律不得不在以音节组为单位的基础上发展。……这些节奏系统，每一种都出自语言的无意识的动力习惯，都是老百姓嘴里掉出来的。仔细研究一种语言的语音系统，特别是它的动力特点，就能知道它发展过哪样的诗。[①]

汉语古典诗歌的格律基于汉语语音的这样两个特点：其一，语素的单音节优势；其二，语素音节的声调变化。

汉语的语素以单音节为主，音节之间易于组合。四言诗即四个音节一句，五言诗即五个音节一句，七言诗即七个音节一句。诗句音节的固定，使诗的节奏主要在音节的组合上形成与展开，在一句诗歌中，首先是两个音节一组形成“顿”，这是展开节奏的基础。四言诗的四个音节组成两两配对的二顿；五言诗的五个音节则组成“二二一”或“二一二”的三顿；七言诗的七个音节可组成“二二二一”或“二二一二”的四顿。由音节到顿，既是语音单位的节奏组合，也是语义单位的节奏组合。顿的完整性在于它是一个音义结合的

① 萨丕尔《语言论》，商务印书馆 1964 年版。

自然组合单位。中国诗歌在吟诵时往往在一顿之后延长声音，就是对这种音义自然历程的肯定。然而，音义进行的层次又不是简单的顿可以析解的，数顿之间必有轻重，较重的那一顿有必要成为高一层次的节奏标识。于是，中国古典诗歌又据此将每一句诗的音节之顿，依其轻重分为前后两部分。划界的标志是一句之中最显著的那个顿，称为“逗”。逗的划分在四言诗是二二，在五言诗是二三，在七言诗是四三。逗的出现，丰富了诗句音义关系的表现形式，同时也为诗歌的节奏规定了一种固定的模式。凡是音节组合不合于这种由顿而逗的节奏习惯的，或者说仅有顿而形不成逗的，都无法成诗。而这种诗歌节奏的模式，又是植根于汉语的特点的，正如林庚所说，它“乃是中国诗行基于自己的语言特征所遵循的基本规律，这也是中国诗歌民族形式上的普遍特征”。[1]

当然，中国诗歌的顿、逗节奏源于中国语音的自然音节，又在这种自然音节之上形成了诗歌独立的节奏律。这种节奏律一旦独立便往往以自己的运行规律，逸出自然语音的义组。例如四言诗“陟彼崔嵬”，按自然语义“彼崔嵬”是一个义组，应连读；而按诗歌音顿只能读作“陟彼——崔嵬”。又如五言诗“送终时有雪，归葬处无云”，按自然语义“送终时”、“归葬处”都是义组，应连读；而按诗歌音顿只能读作“送终——时有——雪”，“归葬——处无——云”。再如七言诗“永夜角声悲自语，中天月色好谁看”，按自然语义“角声悲”和“月色好”都是义组，应连读；而按诗歌音顿只能读作“永夜——角声——悲自——语，中天——月色——好谁——看”。在这里，诗歌形式和语义的冲突，实质上是对诗句语义构成未遵从“先抑后扬”原则的一种纠正。诗歌形式中逗的安排总把三字一组放在句末，以期抑而扬之。上述各句句末多为二字一组，按语义念给人头重脚轻的感觉，音顿则从形式上

[1] 林庚《关于新诗形式的问题和建议》，载《问路集》。

对这种语义构成作了限制。这种冲突或者说限制，从根本上说还是依据语言的特点的。事实上，中国古典诗歌的音顿不但在音节组合上立足于汉语的特点，而且在念法上追随特定语词的声调，或长或短，随宜而施。例如“念天地之悠悠”中，“念天地”顿短而“之悠悠”顿长，而“独怆然而涕下”中，“独怆然”顿长而“而涕下”顿短。这是由字音的声调决定的。

如果说音节的组合为中国古典诗歌的格律树起了梁柱，那么音节的声调变化则是使梁柱成为“雕梁画栋”。前者奠定了节奏的基础，后者以平仄的变化配合造成音调的和谐。

诗歌格律的平仄变化，首先根据于语音的声调调值的高低。古人曾用音乐上的音阶术语来描写汉语的声调：“声有五声，角徵宫商羽也。分于文字四声，平上去入也。宫商为平声，徵为上声，羽为去声，角为入声。”（《文镜秘府论·调声》）根据对五音律数相对振动频率的研究，宫商为低调，振动频率每秒在300次以下。角、徵、羽为高调，振动频率每秒在300次以上。也就是说，平调与非平调的区别在于低调与高调。也有一些学者认为，平、上、去三声的区别在于声调的高低，入声自成一类。陈寅恪指出：

所以适定为四声，而不为其他数之声者，以除去本易分别自为一类之入声，复分别其余之声为平、上、去三声。综合通计之，适为四声也。但其所以分别其余之声为三者，实依据及摹拟中国当日转读佛经之三声。而中国当日转读佛经之三声，又出于印度古时《声明论》之三声也。据天竺围陀之《声明论》，其所谓声者，适与中国四声之所谓声者相类似，即指声之高低音。而中国语文入声皆附有K、P、T等辅音之缀尾，可视为一特殊现象，而最易与其他三声分别。平、上、去则其声的短促距离之间，虽有分别，但应分别之为若干数之声，则不易定。故中国文士依据及摹拟当日转读佛经之声，分别定为平、上、去之三声，合入声共计之，适成四声。于是创为四声之说，并撰作

声谱，借转读佛经之声调，应用于中国之美化文。[1]

陈寅恪还认为，当时中国的佛教徒转读印度的佛教经典所分别的三声，是否与汉语的平、上、去三声切合，这难以肯定，但两者都依声调的高低分为三阶，则是一致的。历代文献的记载也证明了古人对诗律的平仄安排，其根据在于语言音节的声调高低。《宋书·谢灵运传论》云："欲使宫羽相变，低昂互节，若前有浮声，则后须切响。一简之内，音韵尽殊；两句之中，轻重悉异。"《南史·陆厥传》亦云："宫商之声有五，文字之别累万。以累万之繁，配五声之约，高下低昂，非思力所学。"《文心雕龙·声律》又云："凡声有飞沈，响有双叠，……沈则响发而断，飞则声飏不还。"这里所谓"宫羽"、"低昂"、"浮切"、"轻重"、"高下"、"飞沈"，都指诗律的平仄，它们都含有声调高低的意思。

诗歌格律的平仄变化，又根据于语音的声调延续的长短。古代音韵学家曾作过这样的比喻："平声长空，如击钟鼓；上、去、入短实，如击土木石。"（江永《音学辨微》）所谓"长空"，即指声调可以平衡延长，而可以平衡延长的声调，在调型上必然是舒放平行的。所谓"短实"，即指声调不可以延长。而不可以延长的声调，在调型上必然或是曲折的，或是受阻的。曲折的调型一旦延长则不成其曲折之状，受阻的调型因尾音闭塞而戛然止住，无法延长，所以顾炎武说："平音最长，上、去次之，入则诎然而止，无余音矣。"（《音论》）四声中的去声可以降调延长，这种延长自然不如平声的平衡延长，只能"次之"了。从古代韵书对四声的描写中我们也可以体会到长短的差异。如："平声者哀而安，上声者厉而举，去声者清而远，入声者直而促。"（处忠《元和韵谱》）近人更明确地认为："平上去入，因一音之留声有长短而分为四。"（钱玄同《文字学·音篇》）这样看来，中国古典诗歌格律的平仄变化，是对汉语声调的四声在能否平衡

---

[1] 陈寅恪《四声三问》，载《清华学报》第九卷第二期。

延长的方面作了二元判分，即以平声为平，以上、去、入为仄。这种区分又与四声在调值和调形方面的二元判分相一致，即平声为平调、低调，上、去、入声为非平调、高调。前者在诗律为平，后者在诗律为仄。

需要指出的是，汉语诗律的平仄安排虽然源出于汉语声调四声的性质，但四声一旦作了平仄的划分，声调之间的对立，就因服务于诗律变化的功用而增强了相对性。

这种相对性首先在于平仄的音高与音低是相对的，音长与音短也是相对的，要随诗句的意义和语气的变化而进退伸缩。语义着重时，字音会自然高而长；语义轻微时，字音会自然低而短。于是同是一个四声有定的字音，在这一句诗句中读高读长，而在另一句诗句中又读低读短，只要满足诗律的平仄变化的要求即可。可以说平仄律使四声的变化更为抽象，也更为程式化，同时也使诗句的音义在整体上更好地结合。另外，一个字音由四声进入平仄的层面，不仅受诗句意义的影响，而且受诗句节奏形式的影响。如果它出现在诗句的第一个音节位置上，即便是该读长音的平声字也不能读成长音，例如“君问归期未有期，巴山夜雨涨秋池”中的“君”字和“巴”字。相反，如果一个字出现在必须读长音的位置上（诸如五言诗的第二个音节，七言诗的第四个音节），那么即便是该读短音的仄声字也不能读成短音，例如“君家何处住，妾住在横塘”中的“住”，“劝君更尽一杯酒，西出阳关无故人”中的“尽”。

这种相对性又在于四声进入诗律的平仄层面后，声调的变化往往为音势的轻重所遮蔽。诗歌的节律依靠两个不同现象的有规律的更替起伏，平仄运行的根本作用即在于此。而汉语的四声本身又含有音势强弱的区别因素。古代流行的四声歌诀这样描写四声：“平声平道莫低昂，上声高呼猛烈强，去声分明哀远道，入声短促急收藏。”（《玉钥匙歌诀》）从音势上看，上、入较强，平、去较弱。古代音韵学家又有将平、上、去、入四声作轻重二元判分的。顾炎武认

为："其重其急则为入为上为去，其轻其迟则为平。"（《音论》）于是有时单以音势的强弱为尺度也能析解四声而为平仄律。

汉语四声在诗律平仄平面的相对性，本质上是诗歌音律与语言音韵关系密切的体现。诗律是一种固定的节奏模式。这种固定的模式要与诗歌的丰富的语义内容有机地结合在一起，就必须在具体的运作中有相当的灵活性或者说宽容度。从表面上看，汉语的诗律非常严格、非常刻板。然而究其实质，即诗律所依据的汉语声调，却是一个综合音高、音长、甚至音强诸方面因素的语音现象，或者说是"在同一声（子音）韵（母音）中音长、音高、音势三种变化相乘之结果"。（高元语）诸种因素的消长都没有量的规定，这就为诗律表现诗意提供了很大的自由度。面这种自由，首先是诗句中具体语词自然发音的自由。所以我们往往看到，两首平仄完全相同的诗，因其各自的语言不同，它的实际节律也不尽相同。

中国古典诗歌的格律是以汉语声调为基础之一的，尤其是平仄律完全建立在汉语四声的基础上。然而，汉语的声调在历史上随语音系统的演变，经历了一个从无到有的发展过程。这一语音演变的过程，自然制约着诗歌平仄律的形成。因此，在我们探讨汉语诗律同汉语语音的关系的时候，除了考察其共时平面的相关性，更有必要考察其历时平面的相关性。而揭示了汉语诗律的语言内蕴，也为我们联系语言的演变发展来考察诗律的演变发展提供了可能。

张世禄曾指出："实际的语言现象一有变异，则诗歌当中的音律不能不有变更。文学的体制，也当然随着递嬗变化。"他断言："创造新文艺，必定要以新语言为其基础。新语言的特征，就是那种创造出来的新文艺的特征。"① 诗律的演变就是如此。张世禄以元曲为例指出：元代关、马、郑、白诸家的戏曲文学，其中所表现的当时语音的特征主要是两点：（一）入声的消失，（二）阴阳平的分别。这

① 张世禄《诗歌当中的平仄问题》。

两点打破了旧式韵书上所代表的平仄四声的系统。所谓“字别阴阳”，表示平声字的分化，由全字音的高低分别而趋于调形间的不一致，也即破坏旧时平声的一类。入声又派入平、上、去三声，于是所谓“声分平仄”者，仄声只余上、去两声，促收的入声字变为舒收，丧失仄声的本质。这又是对旧时仄声一类的破坏。所以到元曲的发达期，平仄的分别已成为历史的遗物。后来南曲文学继起，这一派的韵书又恢复了入声。这又是依据南方方音的结果。张世禄谈的是诗律中平仄律随语音的演变而演变，走向消亡。而事实上，平仄律的产生也根据于历史语音现象。

学界一般认为，四声是汉语固有的。《诗经》的韵语多数平押平，上去押上去，入押入，可证当时具备平、上、去、入四声，只是个别的字与后代所属的调类有所变异。而先秦时代只是在理论上未明辨四声。直到南北朝时代，沈约发现了四声，并立四声之名。然而事实上《诗经》中的“同调相押”，并非声调相同，而是韵尾相同。这就牵涉到上古汉语的性质。张世禄在《汉语语音发展的规律》一文中，将汉语语音的历史发展归结为一个由繁到简的过程。他指出：

> 关于汉语语音发展的趋向问题，前代学者曾经有“古音简，今音繁”之说，认为周汉上古音中声、韵、调的种类，比切韵一系“今者”韵书中所反映出来的要简少，现在研究的结果，正是适得其反。从汉语的上古音到中古音，再到近代音，观察三方面发展的趋向，应当得到“古音繁，今音简”的结论。①

张世禄的依据在于汉语语音发展中起首辅音的失落和复辅音声母的单化，浊音声母的清化和鼻音声母的简化，鼻音韵尾的简化和闭口韵的消失，塞音韵尾的失落和开音节字的增多，韵母中元音的混

① 文载《语文论丛》第一辑，上海教育出版社1979年版。

同化和呼等的简化，音节里元音的逐渐占优势和音节结构的单纯化，入声的消失和声调种类的减少，声调上平仄长短关系的消失和轻重音的趋于重要地位。从这些语音变化的趋势来看，今天的汉语的分析性的形态，是原始汉语的综合性的形态不断简化的结果。因此我们有理由认定原始汉语是一种形态变化丰富的屈折语，这点从汉语的亲属语藏语也可以看出来。

在7世纪的藏文中存在着丰富的构形法。一个词通过形态变化可以产生多种形式。例如自动词通过加s-前缀变为使动词。近年来汉藏语言学的研究也发现，上古汉语通过加-s后缀，也可以使动词变成名词，或使名词变成动词；通过加s-前缀，则可以使动词具有使役的作用。我们来看这样一些例子：

藏语：{log　回、归(自动)　s-log　使回(使动)}　{baŋ　泡(自动)　s-baŋ　浸泡(使动)}

汉语：{g-ran　量(动词)　g-rans　量(名词)}　{g-roŋs　弄(名词)　sg-roŋs　计数、算(动词)}

另外，古代藏语的语序是动词居于句尾，上古汉语也有这样的现象。我们来看这样一些例子：

藏语：　smanpa-s　nadpa-r　sman　bjin
　　　　医生　　　病人　　　药　　给(医生给病人药)

汉语：　万姓是敕。　　后民是语。

毫无疑问，上古汉语中存在着许多原始汉藏语的形态变化，尽管由于方块汉字的记录掩盖了种种形态变化的迹象，但通过汉藏系语言的比较，仍可以将上古汉语的形态特征构拟出来，认定它为一种综合性的屈折语。它的发展方向是向分析性的孤立语过渡。著名汉学家高本汉早在半个世纪前就根据《论语》中"吾"、"我"、"尔"、"汝"等代词的对应关系证明这是一种形态变化，由此推测上古汉语是一种屈折语。

形态的屈折是为表意服务的。当一种语言具有丰满的形态标

志的时候，它往往不需要发展声调这种超音段成分。而只有当语音形态简化到一定程度的时候，才需要增加声调这种表意手段。从汉藏系语言的发展来看，声调都是后起的。例如7世纪的藏文、藏语安多方言、墨脱门巴话、珞巴语等都是声调未产生的语言。藏语、壮侗语族、越南语等，都是声调后起的语言。拿藏语和康方言同藏文、安多方言等比较，可知藏语声调的出现跟复辅音声母的简化、脱落有关。而壮侗语族声调的起源跟元音的松紧有关；越南语问声、跌声的形成跟辅音尾的变化有关。上古汉语是一种声调还没有产生的语言，因此“四声”的发现不可能在上古时代。中古时代产生的四声理论，正表明当时的汉语出现了声调。从演变的规律来看，上古汉语在发展中音节里大量辅音韵尾纷纷失落，并由音段成分转化为超音段成分，例如喉塞韵尾失落后转化为中古汉语的上声，擦音韵尾失落后转化为中古汉语的去声。随着声调的产生，对声调的认识也逐渐深入，诗歌的节律才发生了重大的变化——由注重韵律形式转而建构声律形式。我们看先秦时代的诗歌，韵律节奏特别发达，表现形式也十分丰富，有所谓句句用韵、偶句用韵、交韵、抱韵、迭韵、遥韵等多种韵式。而只有到了中古汉语的时代，语音上具备了声调系统，才使诗歌声律得到了长足的发展。由此可见，近体诗的声律模式是汉语史特定历史发展阶段的产物。诗歌形式的递嬗植根于语言性质的演变。

张世禄曾经指出，平仄的分别，在现今中国文学的教授和修养上，只是具有某种时代的价值。事实正是如此。现代汉语声调的性质又发生了重大变化，如入派三声，平分阴阳，轻声字增多，连调影响等。这一切不仅打破了原有四声格局，而且连四声调值也产生了性质不同的变化，再也不能以原有的音高为标准对四声作分类了。原来的平仄律赖以生存的物质外壳已经解体，因而新诗不能照搬中古的平仄律。张世禄预言：从语言演变的趋势来看，中国今后的诗歌新体制，在音律方面如果仍旧以单字音为基础，则循着平仄消

灭、阴阳滋长这条路上走。如果一变向来单字音的基础而改用复音缀的语词来做协调音律的单位，那么因现代汉语复合语词以及语尾词应用增多，字音间音势的强弱就占显著的成分，诗歌音律则趋向于轻重音的比较。总之，新诗只能以现代语言为基础。分析现代汉语语音中超音段成分的性质，根据新的语言材料，创造新的诗歌格律，这是现代汉语诗律学面临的重要任务。

三、诗歌的音律形象与音韵的人文理据

中国古典诗歌一方面将其声律模式建立在汉语语音单音节和四声的基础上，另一方面，又在汉语音节声韵配合的特点上建立起具体作品的音律形象，以独具一格的音响审美效果传达作品丰富的思想感情，大大强化了作品的艺术感染力。

从某种意义上说，诗歌的音律形象比诗歌的其他格律形式具有更重要的诗性价值。如果说音节和平仄的调配是诗歌的表层结构的话，那么音律形象的塑造则是诗歌的深层结构。中国古代的文学批评把诗歌的音律形象称为“韵”，认为：

> 诗被于乐，声之也。声微而韵，悠然长逝者，声之所不得留也。一击而立尽者，瓦缶也。诗之饶韵者，其钲磬乎？（陆时雍《诗镜总论》）

“韵”之悠长，总是延伸着深远无穷之“意”，于是“余意”又是对“韵”的另一种诠解：

> 有余意之谓韵……凡事既尽其美，必有其韵，韵苟不胜，亦亡其美……必也备众善，而自韬晦，行于简易闲淡之中，而有深远无穷之味。观于世俗，若出寻常。至于识者遇之，则暗然心服，油然神会。测之则益深，穷之而益来，其是之谓也。……故巧丽者发于平淡，奇伟有余者行之于简易，如此之类也。……夫绮而腴，与其奇处，韵之所从生；行乎质与臞，而又

若缓不收者，韵于是由乎成。（范温《潜溪诗眼》）

其实，“韵”是乐与意的有机统一。从乐的方面说，音律的律动给予读者一种审美心理的快感，诗歌只有在这种音乐美的快感中才能充分表达情感，展开想象。正如西方学者所说：“（音乐）是在艺术中最不便于造成空间印象的，在感性存在中是随生随灭的，所以音乐凭声音的运动直接渗透到一切心灵运动的内在发源地。”①“惟有音乐能够自如地唤起人们对似真非真的美景，对将信将疑的世界的想象。”② 从意的方面说，诗歌的情感越充沛、寓意越深远，其乐意也越浓郁，音律形象也越动人。所以古人说：“言之不足，故嗟叹之；嗟叹之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。”中国古代的文学批评对诗歌的以声寄意有着深刻的认识，认为：

诗以声为用者也，其微妙在抑扬抗坠之间。读者静气按节，密咏恬吟，觉前人声中难写，响外别传之妙，一齐俱出。朱子云：“讽咏以昌之，涵濡以体之。”真得读诗趣味。（沈德潜《说诗晬语》）

诗歌的音律形象建立在语言词汇的声音形象基础上。从人类认识的起源来说，词汇的语音形式往往存在着理据。例如，已知的各种语言称呼父母的词音大致相同。美国语言学家雅可布逊在《为什么叫“妈妈”和“爸爸”》一文中作了这样的解释：婴儿的吃奶动作，经常伴随一种轻微的姆姆鼻音，这是双唇贴在母亲的乳房上，或者贴在奶瓶的奶嘴上，嘴里饱含奶汁时所能发出的惟一的声音。往后，吃奶时所发出的这种声音，就成了一见到食物就出现的一种预感信号，最后则变成想吃东西的一种表示，或者更进一步用来表示不满或表示等待食物和喂奶人等得不耐烦以及其他任何没有得

① 黑格尔《美学》第三卷上，商务印书馆1979年版。
② 戴里克·柯克《音乐语言》，人民音乐出版社1981年版。

到满足的愿望。当嘴里没有食物时，㖞㖞鼻音可能跟随一个张开口腔，特别是双唇的音，或任何一个元音。由于母亲是抚育者，因此婴儿的愿望大多是向她提出的，于是逐渐把鼻辅音感叹词转而用来表示母亲了。法国哲学家孔狄亚克在《论语言的起源及其进步》中也指出，一个孩子因为失去了一件他觉得必不可少的东西而感到痛苦时，他不光发出一些叫喊声，他还使劲想得到这件东西。他摇晃脑袋，挥舞胳膊，扭动身体的各个部分。另一个孩子为这幅情景所触动，想要减轻他的痛苦，便尽其所能去做。于是，激情迸发时所发出的呼喊声，在自然而然引起动作语言的过程中，促进了心灵活动的发展。

这两个孩子既已养成了把某些观念连结到人为信号上去的习惯，自然的叫喊便为他们提供了样板，可以此创造出一种新的言语。他们发出了新的声音，同时，不断重复着那些声音，伴以某种指明他们想要使人注意的东西的姿势，他们就这样养成了习惯，即把名称加给事物。[①]

由此看来，词音是人类心智的符号。人类的认识按照事物和行为呈现在眼睛里和耳朵里的形式来模铸观念符号，于是词音形式本身就概括着所指的形象。这一点在原始语言中是一种普遍现象。中国的语言学者也认为：

语言者不冯(凭)虚起，呼马而马，呼牛而牛，此必非恣意妄称也。(章炳麟《国故论衡·语言缘起说》)

凡有语义，必有语根，言不空生，名不虚作，所谓"名自正"也，《左传》言名有五，是则制名皆必有故。语言缘起，岂漫然无所由来？无由来即无此物也。(黄侃《文字声韵训诂笔记》)

在人类对世界的感受与认识中，最能撞击心灵以形成观念的

① 孔狄亚克《人类知识起源论》，商务印书馆1989年版。

是事物的音响。在早期汉语词汇的"以声象意"中,最常见的也是模拟事物音响的词音。例如"火"之词音像"风火相薄"之声;"水"之词音像"急湍相激"之声;"滴"之词音像"檐溜下注"之声;"草"之词音像"履草之声";"萧"之词音像"风吹蒿叶"之声;"栗"之词音像果裂之声;"木"之词音像击木之声;"竹"之词音像击竹之声;"金"之词音像击金之声;"鸡"之词音像鸡鸣之声;"牛"之词音像牛鸣之声;"豕"之词音像豕鸣之声;"羊"之词音像羊鸣之声。章太炎曾专门分析过汉语中的鸟名的"物音"依据:

何以言"鹊"?谓其音"即足"也;何以言"雀"?谓其音"错错"也;何以言"雅"(鸦)?谓其音"亚亚"也;何以言"雁"?谓其音"岸岸"也;……此皆以音为表者也。(《语言缘起说》)

更有意思的是,布谷鸟名在中国古代依其鸣叫声而有多种词音形式,如"布谷"、"拨谷"、"击谷"、"获谷"、"郭公"、"勃姑"、"步姑"、"结诰"等,都是依声命名。而在其他语言中,布谷鸟又分别叫cuckoo(英语)、coucoum(法语)、der kuckuck(德语)、cuclillo(西班牙语)、cuculi(意大利语)、kakuk(匈牙利语)、かつづ(Kazko)(日语)等,也都以鸟鸣声为命名依据。显然,这是自然界事物的音响作为一种"激情物"作用于人,使人的心理律动产生"同频共振",形成观念的物质形式。每一次命名都是一次以声象意的认知过程。

其实,以声象意的命名远不是这么简单。郭绍虞曾分析过"丁"、"当"两个拟声词的演化,其中既有叠音又有音转,所"象"之"意"也渐趋复杂。"丁"、"当"的叠音为"丁丁"和"当当",混合又为"丁当",长言之为"丁丁当当",复言之为"丁当丁当"。白居易诗云"丁丁漏向尽",杨万里诗云"寒生更点当当里",《水浒传》潘金莲云"我是一个不戴头巾男子汉,丁丁当当响的婆娘",这里的拟声词既有自然之音又有主体之情。自然界的声音再复杂一些,便有"克丁丁"、"克当当"、"吉丁丁"、"吉当当"、"克丁当""吉丁当""克丁克当"、"吉丁吉当"等形式。再配以双声叠韵词,如"玲琅"等,变化就

更复杂了，如“丁玲当琅”，声音稍转，又作“听泠堂泠”（“泠”读吴音）、“亭伶宕泠”、“青伶昌泠”、“星伶霜泠”、“冰伶砰泠”、“平伶彭泠”、“磬伶坑泠”；读作入声，则有“滴律搭剌”；声音稍转，又作“铁律搭剌”、“切律察剌”、“恶律萨剌”、“歇律豁拉”、“匹律拍剌”、“吃律揩剌”、“戛律聒剌”、“极律革剌”；读作阴声，又有“低黎达拉”；声音稍转，又有“梯黎他拉”、“比黎摆拉”、“迷黎埋拉”、“其黎革拉”。“丁当”之“当”音转为“东”，“丁东”又可以展开一个系列新的形式，如“丁丁东东”、“丁玲东珑”、“亭玲同珑”、“星玲松珑”、“欣玲烘珑”、“琴玲共珑”、“倾玲空珑”、“凭玲蓬珑”、“滴律笃落”、“铁律拓落”、“切律触落”、“悉律索落”、“必律剥落”、“匹律扑落”、“极律谷落”、“梯里拖罗”、“叽哩咕噜”等。汉语的拟声词可以极尽错综变化之能事，表现客体之声和主体之情。我们在中国古典诗歌中，往往可以看到许多曲尽拟声之妙的诗句。如：“吉丁当玉马檐头闹”、“鸟声依树克丁当”、“更着一双皮屐子，纥梯纥榻出门前”、“飘风骤雨相激射，速禄飒拉动檐际”等。在元曲中，拟声的表现力更发挥得淋漓酣畅。例如：“则被这吸里忽剌的朔风儿那里好笃簌簌避，又被这失留屑历的雪片儿偏向我密濛濛坠，将这领希留合剌的布衫儿扯得来乱纷纷碎，将这双乞量曲律的肐膝儿罚他去直僵僵跪……”（《杀狗劝夫》）一般说来，汉语中的塞音声母音节多用来模拟碰撞之声，如“啪”、“呯”、“滴嗒”；擦音声母音节多用来模拟摩擦之声，如“咝”、“沙”、“嗖”等；后鼻音韵尾音节多用来模拟共鸣之声，如“轰”、“哐”、“通”等。由此类推，汉语中具有一定语音特征的音节在命名中，赋予所指对象一种类别含义。例如：

圆转之音有“滚”、“昆仑”、“傀儡”、“丘垅”、“累累”、“果”、“瓜”。

冲撞之音有“顶”、“钉”、“打”、“敲”、“击”、“碰”、“舂”、“冲”、“抨”、“拍”、“考”、“撞”。

爆裂之音有“爆”、“判”、“澎湃”、“磅礴”、“蓬勃”、“半”、“片”。

切磋之音有“撕”、“嘶”、“切”、“错”、“磋”、“锯”、“磨”、“龃龉”。

碎细之音有“散”、“洒”、“碎”、“筛”、“数”、“蟋蟀”。

人们在语言实践中发现，汉语中一定的词音特征都伴随着一定的形象色彩。例如长音宽缓不迫，因而辽远闲静；短音急促剧烈，因而烦杂激动；清音纯净明快，因而愉悦轻逸；浊音厚重阻滞，因而粗劣慢乱。最典型的是带 m-声母的词音，几乎总是给人一种朦胧的感觉，例如“茫”、“暮”、“冥”、“渺”、“绵”、“梦”、“昧”、“没”等。

正由于汉语词音的“以声象意”有一种直观感悟的范畴化特点，所以词音往往基于拟声而又超越其上，表现出模态、绘状、象征的功能。《诗经》中就有许多这样的例子。例如以“参差”状不整齐之貌（《诗・周南・关雎》“参差荇菜”），以“喈喈”状鸟鸣和谐（《诗・周南・葛覃》“其鸣喈喈”），以“依依”状柳树垂枝（《诗・小雅・采薇》“杨柳依依”），以“瀌瀌”状大雪纷纷（《诗・小雅・角弓》“雨雪瀌瀌”），以“杲杲”状阳光明亮（《诗・卫风・伯兮》“杲杲日出”），以“灼灼”状桃花鲜艳（《诗・周南・桃夭》“灼灼其华”），以“沃若”状树叶柔润（《诗・卫风・氓》“其叶沃若”）。在后代的诗歌中，也有不少拟声兼状貌的例子。例如抖动声与抖动态总是融为一体。树叶的颤动即为树叶经风之声，如江总《贞女峡赋》“树索索而摇枝”中的“索索”。神情的战栗即为神情瑟索之声，如康海《中山狼》“却教俺战笃笃的魂儿早不觉滴羞跌屑的骇”中的“滴羞跌屑”。由“声”到“态”，是词音抽象跃上一个新的高度，也是人类认知不断综合、不断丰富的一个过程。刘勰从诗人感物的角度，对这一过程作了贴切的描述：“是以诗人感物，联类不穷；流连万象之际，沉吟视听之区。写气图貌，既随物以宛转；属采附声，亦与心而徘徊。”（《文心雕龙》）

除了自然界事物的音响之外，在人类对世界的感受与认识中，频频撞击心灵以形成观念的，还有人在其社会生活中的感叹。感叹往往是人类在社会劳动中因有感而发，所发之音每每与所感之物

联系了起来，成为一种观念的物质形式。中国古代语言学者作过一些精辟的解释：

例如“芋”字。《说文・艹部》的解释是：“芋，大叶实根，骇人，故谓之‘芋’也。从艹，于声。”从这一解释可以看出，“芋”因其形状硕大骇人而得名。那么“芋”和硕大骇人又有什么联系呢？查《说文》口部：“吁，惊也。”徐锴认为：“芋犹言吁也。吁，惊词。”如此则“芋”因惊异其硕大而发“吁”之惊叹而得名。又查《广雅》：“芋，大也。”段玉裁认为：“凡于声字多训大。”可见“吁”本身又有硕大之义。《诗经》中“吁谟定命”，“川泽讦讦”中之“吁”和“讦”，毛亨的解释都是“大也”。我们可以推测，“吁”声由惊叹之声而状硕大之形，这就是“芋”得名之由。

例如“许”字。从字形上看，“许”从“午”声，“午”即“杵”之象形字。《说文》认为“许”是舂者送杵之声。杨树达进一步认为，“舂”字也从“午”。查《礼记・曲礼上》：“邻有丧，舂不相；里有殡，不巷歌。”文中“相”与“歌”对文，可知“相”有“歌”义。所以郑玄注：“相，谓送杵声。”《荀子・成相篇》其文皆为有韵之歌辞，亦可证“相”有歌义。《史记・商君传》云：“五羖大夫之卒也，童子不歌谣，舂者不相杵。”这又证明古人舂粟送杵作声。《淮南子・道应篇》亦云：“今夫举大木者，前呼‘邪许’，后亦应之，此举重劝力之歌也。”举大木者当劝力，举杵舂粟者亦当劝力，因此“许”字的本义就是举杵劝力之声，它的古音正是“嗨”。“许”义的演变由助力之声而引申为应声之“听”。

近人张维思曾这样论述词音的感叹理据：

……人在工作时，最易于无意中有声于喉间，一则借以引起他人之注意，一则借以形成共同工作之情绪。……个人工作时，或以歌，或以呐喊，借以引起他人之回声。女子在深林中采果时，发音甚锐，若长啸然，盖所以壮其胆，助其心也。……原始人类亦同于此。当游猎觅食时，到处呐喊，以招伴侣。久之，

同一性质之运动，遂有同一性质之声音。采拾时有一特种之声音，狩猎时另有一特种之声音。为日既久，声音与工作遂构成互相联系之观念，闻其音，而知其事。……人在同一工作过程中，发同一之声音；在另一相同之工作中，又发另一相同之声音，于是工作与声音形成相联系的观念。而此种种不同之工作与声音，各形成为各个相连结之不同观念，久之公认此声音为此工作之特音，彼声音为彼工作之特音，于是事各有名而物各有号矣。[1]

词音的感叹理据使许多词的语音特征，以其心理印象征诸人的情感，虽然随着语言的演变，这种征诸情感的功能已不明显，但当语言艺术家为表达特定的情感而艺术地组织句法和语音形式的时候，词音的感叹理据仍然会在读者的心理上激起情感的波澜。

毫无疑问，无论是客体的音响还是主体的音响，它们的以声象意都是有局限的。面对纷繁的世象和丰富的情感，单体对应的以声象意命名必然趋向同构对应的衍声象意命名。这一过程的运思机制是类推。

例如，最初把物体滚动的声音“骨碌”来称滚动。由于滚动的东西都是圆形的，于是“骨碌”词音衍声象意，产生了“果”、“螺”、“蜗”、“螳螂”、“裹”、“颅”、“骷髅”、“葫芦”、“瓠”、“壶”、“炉”、“履”、“蝌蚪”、“颗”、“骨突”、“疙瘩”、“蛋”、“卵”、“团”、“瘤”、“疣”、“丘”、“球”、“豆”、“头”、“首”、“蓓蕾”、“喉咙”、“轮”等词。又由于圆形之物往往屈短，于是又以同构衍声，产生了“侏儒”、“蜘蛛”、“橛”、“屈”、“崛”、“倔”、“孑孓”等。从圆形之物抽象出圆和全的概念，于是词音又衍声象意产生“圆”、“专”、“颛顼”（圆貌）、“鲲”、“丸”、“完”、“全”、“元”、“囫囵”等。

圆形之物动态地看，则凡旋转运行之属都可视为同构，于是产

[1] 张维思《语源蠡测》，载《中国文化研究汇刊》1945年第5卷。

生“旋”、“转”、“斡”、“回”、“扶摇”、“辘轳”、“碌碡”、“陀螺”、“碌碌”、“累累”、“历历”、“屡屡”、“淋漓”、“碾”、“辗”、“赶”、“云”、“沦”、“芸”、“运”、“还”、“规”、“返”、“反”、“般”、“班”、“贩”、“顾”等。

圆形之物静态地看，则凡浑然一体者皆属同构，于是产生“混沌”、“和同”、“混”、“惑”、“惛”、“昏”、“糊涂”、“混蛋”等。

圆形之物稍加变形，则凡卷曲纠结之属皆同构，于是产生“卷”、“拳”、“缠”、“缭”、“绕”、“捆”、“纠”、“缪”、“胶”、“交”、“绞”、“曲”、“崎岖”、“枳枸”、“伛偻”、“杞柳”、“考”、“老”、“栲栳”等；凡上降之物亦同构，于是产生“穹隆”、“痀瘘”、“岣嵝”、“篓”、“弓”等；凡凹曲多孔之物亦同构，于是产生“孔”、“坑”、“角落”、“壳”、“窝”、“窟窿”、“窍”、“陷”、“凶”等字。多孔又引向空疏，于是又有“空”、“糠”、“砾”、“疏”、“寮”、“镣”等字。

空疏之物能够透光，“凡物空者无不明”，于是“骨碌”词音又衍声产生一系列有光明义的词，例如“光”、“阳”、“明”、“朗”、“亮”、“旺”、“上”、“皇”、“章”、“晃”、“旷”、“堂”、“彰”、“爽”、“炯”、“炳”等。由物之明又类推到人之“明”，又产生“聪”、“灵”、“聆”、“晓”、“玲珑”、“伶俐”等字。

圆形之物又可以理解为一定的范围，于是同构之物又有“囿”、“藩”、“槛”、“阑”、“牢”、“圃”、“园”、“苑”、“囿”、“国”、“闽”、“廪”等。范围又显示一定的限制，于是有“拘”、“规矩”、“规律”、“牢狱”、“囹圄”、“下阑”等字。

我们从“骨碌”作为物体滚动之声，向各个方向的衍声象意同构类推，可以看出词音的理据环环相因，几乎没有穷尽。由一源而派生众流，或迂回曲折，或奔腾不息。这样的例子还可以举出许多。例如“解”、“割”、“辛”古音相近，义也相近，同出一源。“解”由“解剖”而指向“排解”、“解释”，又产生一个“懈”字；“懈”由“懈怠”而指向“休息”，又产生了一个“廨”字。又如“二”由数目而指向成双作对

之物，因而产生"耳"、"而"(颊毛)，你我相对又衍作"尔"，彼此相像又衍作"如"，前后相连又衍作连词"而"。与此相关，有了"耳"音，佩耳之玉也叫"珥"。再如两岁之牛称"樲"，三岁之牛称"犙"，四岁之牛称"牭"，驾三马称"骖"，驾四马称"驷"，八岁之马称"馴"，军旅组织五人为"伍"，十人为"什"，凡此种种，都是衍声象意，以同构类推的方式命名。最有趣的是以色泽之同衍声象意的。例如以红色为线索，则云红曰"霞"，玉红曰"瑕"，马红曰"騢"，虫红曰"虾"，红色曰"赮"。以白色为线索，则鸟白曰"確"，牛白曰"搉"，禽白曰"鹤"，马额白曰"騅"。以黑色为线索，则土黑曰"垆"，犬黑曰"狞"，瞳子黑曰"胪"，水黑曰"泸"，鸟黑曰"鸬"，鱼黑曰"鲈"，玉黑曰"玈"。在汉民族的认知命名中，语义的取象(意象)与语音的取象(音象)有机结合在一起，使语汇世界浸润着浓郁的"观物取象"的人文精神。中国古代的语言学家认定"至繁之字义"有"至简之语根"；简既滋繁，也可统繁；繁由简出，则必归简。因而语言的意义世界是一个充满理据的世界，语言的音韵系统也是一个浸润理据的系统。正如《吕氏春秋》所云："物自名也，类自召也。""盖万物得名，各有其故，虽由约定俗成，要非适然偶会。"(黄侃《文字音韵训诂笔记》)

汉语词汇的以声象意为汉语诗歌音律形象的塑造，提供了富有表现力的材料。中国古典诗歌在艺术地营造意象的同时，充分开掘词音的象征功能，使诗歌语言出神入化，动人心弦，音随意转，跌宕起伏。其方式主要有以下五种：

其一，运用韵脚的象征功能。汉语的诗韵在其象征意义上，可以大致分为洪亮、柔慢、细微三类，因而一首诗歌选择的韵脚奠定诗歌的情感基调。例如抒发思乡怀古之愁情的《黄鹤楼》，所用韵语就词音悠长而徐缓："昔人已乘黄鹤去，此地空余黄鹤楼。黄鹤一去不复返，白云千载空悠悠。晴川历历汉阳树，芳草萋萋鹦鹉洲。日暮乡关何处是，烟波江上使人愁。"然而以欣喜若狂的心情写下的

《闻官军收河南河北》，所用韵语就洪亮而奔放："剑外忽传收蓟北，初闻涕泪满衣裳。却看妻子愁何在，漫卷诗书喜欲狂。白日放歌须纵酒，青春作伴好还乡。即从巴峡穿巫峡，便下襄阳向洛阳。"

在同一首诗中，为了表现感情的跌宕起伏，还相应地换韵以征意。一种换韵是象征情绪的对比。例如韩愈的《听颖师弹琴歌》，前两句用圆润之韵："昵昵儿女语，恩怨相尔汝；"后两句情绪一变而为激昂，韵脚也换以阳刚之韵："划然变轩昂，猛士赴敌场。"一种换韵是象征情绪的回旋曲折。例如张若虚的《春江花月夜》四句一换韵，由平而仄，由仄而平，回环不已，令人情随流水，荡气回肠，吟哦不已："春江潮水连海平，海上明月共潮生，滟滟随波千万里，何处春江无月明。江流宛转绕芳甸，月照花林皆似霰，空里流霜不觉飞，汀上白沙看不见。江天一色无纤尘，皎皎空中孤月轮。江畔何人初见月，江月何年初照人。人生代代无穷已，江月年年只相似，不知江月待何人，但见长江送流水。……"频频换韵，形成推波助澜之势，象征着感情的曲折与回荡。从以上例子可见，中国古典诗歌就是以这种声意同构的音律形象，声情并茂地阐发诗意的。

其二，运用双声叠韵的象征功能。如果说韵脚的安排是为诗歌音律取得一种句与句之间的回环美，那么双声叠韵的安排则为诗歌音律谱写一种词与词之间的应和美。这种词音律动的美感功能最初完全是一种天籁。刘师培有言：

> 上古之时，未有诗歌，先有谣谚。然谣谚之音，多循天籁之自然。其所以能谐音律者，一由句各叶韵，二由语句之间多用叠韵双声之字。凡有两字同母，是为双声；两字同韵，谓之叠韵，上古歌谣，已有此体。昔尧时《击壤歌》曰："日出而作，日入而息。""日出"、"日入"，皆叠韵也。虞廷之赓歌曰"股肱"、"丛脞"，此双声也。舜时之歌曰："祝融西方发其英。""祝融"二字，亦双声也。《诗三百篇》，大抵指物抒情之作。一字不能尽，则叠字以形容之，如雎鸠之"关关"，葛覃之"萋萋"是也。或用叠

韵，则山之"崔嵬"，马之"虺隤"是也。或用双声，如"䗖蝀在东"、"鸳鸯在梁"是也。双声叠韵，大抵皆口中状物之词，及用之于诗，则口舌相调，声律有不期其然而然者。（《论文杂记》）

汉语的语词以单音节为主。音节之间的协调成韵，最自然的方式就是音节部分或整体的重叠。在汉语诗歌音律形象的塑造中，这种自然的音节谐和律起着重要的作用。它有灵活多样的表现形式，令人叹为观止。例如：

句内单用："世沈淖而难论兮，俗岑峨而嵾嵯。"（《楚辞·七谏》）"溯高风以低徊兮，览周流于朔方。"（《楚辞·九叹》）

句内复用："聊仿佯而逍遥兮，永历年而无成。"（《楚辞·远游》）"曾歔欷余郁邑兮，哀朕时之不当。"（《楚辞·离骚》）

句内间用："倒之颠之。"（《诗经·齐风》）"优哉游哉。"（《诗经·小雅》）"如切如磋。"（《诗经·邶风》）

句际间用："何草不黄，何日不行？何人不将，经营四方？何草不玄，何人不矜？哀我征夫，独为匪民！"（《诗经·小雅》）"隰桑有阿，其叶有难。"（《诗经·小雅》）

句际连用："无田甫田，维莠骄骄，无思远人，劳心忉忉。"（《诗经·齐风》）"月出皎兮，佼人僚兮，舒窈纠兮，劳心悄兮。月出皓兮，佼人懰兮，舒忧受兮，劳心慅兮。月出照兮，佼人燎兮，舒夭绍兮，劳心惨兮。"（《诗经·陈风》）

句际对用：双声对双声："生涯已寥落，国步尚迍邅。"（杜甫《秋日夔府咏怀》）叠韵对叠韵："穿花蛱蝶深深见，点水蜻蜓款款飞。"（杜甫《曲江》）双声对叠韵："牢落乾坤大，周流道术空。"（杜甫《奉寄河南韦尹丈人》）还有在所对位置上进一步复杂化的："西峰峥嵘喷流泉，横石蹙水波潺潺；东崖合沓蔽轻雾，深林杂树空芊绵。"（李白《当涂赵炎少府粉图山水歌》）

在中国古典诗歌中，双声叠韵不仅是一种词法现象，而且是一种句法现象。为了塑造音律形象，诗人着意在词与词的句法安排和

选择中突出韵律的应和。其中最为常见的便是选择具有双声叠韵关系的词音形式。例如：

句际音步应和："细雨湿衣看不见，闲花落地听无声。"（刘长卿《别严士元》）这是在音步之首以双声应叠韵。"峥嵘洲上飞黄蝶，滟滪堆边起白波。"（张谓《别韦郎中》）这是在音步之尾以叠韵应双声。"梦渚草长迷楚望，夷陵土黑有秦灰。"（刘禹锡《松滋渡望峡中》）上句音步首字"梦""迷"与下句音步首字"夷""有"双声应和。上句音步尾字"渚""楚"与下句音步尾字"陵""秦"叠韵应和。上句音步尾字"长""望"与下句音步尾字"黑""灰"也是叠韵应和。"隔座送钩春酒暖，分曹射覆蜡灯红。"（李商隐《无题》）这是音步首尾错综应和。上句"隔""钩"双声，下句"分""覆"双声，互为应和。"疏松影落空坛静，细草春香小洞幽。"（韩翃《同题仙游观》）这与上例异曲同工。上句"松""空"一为音步尾一为音步首，成叠韵之对；下句"草""小"一为音步尾一为音步首，也为叠韵。上下应和。

句际非音步应和："河山北枕秦关险，驿路西连汉畤平。"（崔颢《行经华阴》）上下句"秦"对"畤"、"关"对"汉"。"袖中吴郡新诗本，襟上杭州旧酒痕。"（白居易《故衫》）上下句"袖"对"旧"，"新"对"襟"。"惊风乱飐芙蓉水，密雨斜侵薜荔墙。"（柳宗元《登柳州城墙》）上句"风""蓉"与下句"密""薜"叠韵应和。"春城月出人皆醉，野戍花深马去迟。"（岑参《使君席夜送严河南赴长水》）上句"春""城"双声"月""出"叠韵，下句"野""花"叠韵"戍""深"双声，上下应和。

对于双声叠韵在中国古典诗歌中的功用，中国古代诗学有明确的认识。李重华《贞一斋诗说》云："匠门业师问余：'唐人作诗，何取于双声叠韵，能指出好处否？'余曰：'以余所见，叠韵如两玉相扣，取其铿锵；双声如贯珠相联，取其宛转。'""铿锵"与"宛转"，都是为了适应一定的音律形象的需要。双声叠韵的象征功能还可以同韵脚的象征功能结合在一起。一首七绝诗，在其一、二、四句的句

尾字协韵的同时，第一句还可与第三句的句尾字协声。或在其二、四句的句尾字协韵的同时，一、三、四句的句尾字又协声。前者如：“金陵津渡小山楼，一宿行人自可愁。潮落夜江斜月里，两三星火是瓜州。”（张祜《题金陵渡》）后者如：“岐王宅里寻常见，崔九堂前几度闻。正是江南好风景，落花时节又逢君。”（杜甫《江南逢李龟年》）这种句尾字音在叠韵之外又以双声呼应的音律安排，使诗歌声情的内在联系更为统一与和谐。

其三，运用叠音的象征功能。在中国古典诗歌的音律材料中，叠音的象征意义是最为突出的，它使词音单位潜在的声情内涵凸显了出来，给读者留下深刻的印象。例如李清照《声声慢》开头三句：“寻寻觅觅，冷冷清清，凄凄惨惨戚戚。”三句诗用七个叠音形式，强烈地渲染了诗歌所表现的寂寞凄凉的情绪。叠音造成一种足行缓缓的音律效果。人们能感受到作者在丈夫去世后孤独空虚，欲有所求，然而又寻觅不得，倍增凄凉的心情。“寻”“觅”“冷”“清”“凄”“惨”“戚”各字内涵的情感和形象色彩，一经重叠，便声情交融地撞击读者心灵，大大增强了诗歌的表现力。

在元曲中，有一类叠音形式专用在形容词或一些名词、动词的后面，为该词抹上重重的声情色彩，使该词的意象骤然丰满起来，并获得一种通感的修辞效果。例如在“硬”后缀以“帮帮”或“撑撑”，在“软”后缀以“柔柔”，都渲染了“硬”或“软”的质感，比单独的“硬”字“软”字所传达的意义丰润多了。而同一个“茸茸”，缀在“暖”后与缀在“闹”后又会获得不同的声情效果。可见这种格式的象征功能是独具一格的。它将词的理性认识与感性认识融为一体，在理性揭示的基础上尽情地作感性的渲染。汉语词音的象征功能，由此得到了充分的体现。我们来看元曲中的一些例子：“世间只有那乌纱是硬帮帮的。”（邹兑金《空堂话》）“则被俺必丢疋搭的巧言儿将你便轻松松罩。”（孔广林《女专诸》）“他闹茸茸前合后偃射雕坡。”（康海《中山狼》）“香喷喷地软柔柔地酥胸如雪。”（董解元《西厢》）“轻拂

拂花俏弄影。"(无名氏《金雀记·玩灯》)"热烘烘气夯胸脯。"(洪升《长生殿》)其中"帮帮"给人硬感;"松松"、"拂拂"、"柔柔"给人不同质地的软的感觉;"茸茸"、"烘烘"给人气氛感,"喷喷"则给人气息感。

其四,发音部位与方法的象征功能。中国古代文人十分重视汉语词音发音特征的象征意义。文学批评中每每出现"侯类、幽类、宵类之字均含诘屈卷束之义"之类的论断。诗歌实践也是如此。韩愈《听颖师弹琴歌》开头两句"昵昵儿女语,恩怨相尔汝"。字音圆润柔滑,与儿女私情的意韵相协调。后两句气氛骤变:"划然变轩昂,猛士赴敌场。"一个"划"字由细音转向洪音,由闭口转向开口,音律呈阳刚之气。司马相如《上林赋》写八条水道混流而下之壮丽景象:"赴隘狭之口,触穹石,激堆埼,沸乎暴怒,汹涌澎湃,滭弗宓汩,偪侧泌瀄,横流逆折,转腾潎洌。"连续运用双唇爆破音,以气息受阻爆破象征江水受阻之激沸,摄人心魄。白居易诗:"大弦嘈嘈如急雨,小弦切切如私语;嘈嘈切切错杂弹,大珠小珠落玉盘。"(《琵琶行》)其中拟声词都用舌齿摩擦音。尤其第三句连用六个寨音和塞擦音,形成琴音潺潺的音律形象,使人深感诗人在调遣词音上匠心独运。杜甫诗:"但觉高歌感鬼神,焉知饿死填沟壑。"(《醉时歌》)句中"感"字一作"有"。然而诗论家认为从音律形象看"感"更合适。因为"觉""高""歌""感""鬼"都是牙音(舌根音),易以"有"字便不响亮。为了塑造音律形象,中国古典诗歌还刻意在词音的发音部位和方法上求变化和统一。例如:"残星几点雁横塞,长笛一声人倚楼。"(赵瑕《长安晚秋》)上句"残""星""塞"都为齿音,下句同一位置上"长""笛""楼"都为舌音。又如:"白狼河北音书断,丹凤城南秋夜长。"(沈佺期《古意呈补阙乔知之》)上句"白""北"唇音对下句"丹""南"舌音;上句"河""音"喉音对下句"城""秋"齿音。

综上所述,由于汉语的词汇单音节的特点和词音丰润的认知理据,中国古典诗歌在经营意象的同时为意象刻画出动人的音律

形象。这种声情并茂的文学现象充分说明中国语言独具的艺术气质，也体现了中国文学深厚的语言底蕴。

第三节　汉字与中国历史

由于汉字独特的文化形态和深厚的文化内涵，它成为中国历史的真实而又丰繁的镜象。几乎每一个古汉字都可以解读一部分文化史，这包括字形的解读和字义的解读。拿甲骨文来说，它虽然只是上古时期的占卜之辞，但从占卜这一个窗口，大至祭祀、征伐，小至牙痛、耳鸣，都可以观察到。论天文卜辞中有最早的日蚀记载，论农事卜辞中有各种农作物资料，论田猎卜辞中有当时中原地区种种野生动物的形象，论社会史卜辞中有殷商时复杂的身份性称谓。从甲骨文到钟鼎文，社会前进了数百年，汉字也作了全面的映射。与衣有关的字，甲骨文只有一个衣字，金文中已有衣、裹、裔、褮、亵、裕、卒等12字（据《金文编》，下同）；与食有关的字，甲骨文只有一个食字，金文中已有食、饴、养、馑、飨等10字；与住有关的字，甲骨文只有家、宅、室、宣、安、宝、宿、寝、客、寓、宗等12字，金文中已有宏、定、宴、富、实、京、宰、守、宠、宥、宜、宵、寡、寒、害、宕、宋、宗等36个字；与住有关的广部字，甲骨文只有一个庞字，金文中已有庐、府、库、廙、广、庶、庙等13个字。从金文到小篆，社会又有了飞速的发展。《说文解字》中衣部之字已达116个，食部之字已达62个，宀部之字已达70个，广部之字已达49个。汉字的孳乳，正是社会生活发展的极其真实而宝贵的记录。至于汉字记载的史实内容，就更不用说其历史价值了。金文中所记载的祭典、训诰、征伐功勋、宠锡策令、授土授民、盟誓约剂，乃至执驹之礼、兵权之重、赏赐之多、公田之大……构成一幅幅生动的历史画面，成为研究西周文化和社会制度的珍贵资料。

汉字的历史文化解读可以从多个侧面展开：

一、汉字与社会形态

中国古代社会形态由母系社会向父系社会的过渡，大约在甲骨文时代已经完成。在甲骨文中，“姓”字从女从生，说明作为家族符号的姓，源于母系社会。在以母系为中心的社会里，人们只知有母，不知有父。《说文·女部》云：“姓，人所生也。古之神圣人，母感天而生子，故称天子。……从女、生，生亦声。”在彝铭中“生”为“姓”之初文，两字实为一字。《左传·隐公八年》亦云：“天子建国，因生以赐姓。”杜预注曰：“因其所由生以赐姓。”可见在远古时代赐姓由母。据古书所记载，神农母居姜水，因赐姓姜。黄帝母居姬水，因赐姓姬。他的12个儿子或姓姬，或姓姞，或姓嬛，字都从女。舜母居姚墟，因赐姓姚。他的后人则姓妫。据古书记载：“昔舜为庶人时，尧妻之二女，居于妫汭，其后因为氏姓，姓妫氏。”（《陈杞世家》）可见舜本人因母居地而姓姚，其子也同样因母居地而姓妫。又据古书记载：“禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰‘姒’。”（《论衡·奇怪篇》）“苡”和“姒”均从以得声，两字可通。这表明不仅母居地可因以为姓，就是母感物也可因以为姓。所以《论衡》中还有“卨（契）母吞燕卵而生卨，故殷姓曰‘子’；后稷母履大人迹而后生稷，故周姓‘姬’”的说法。这都是以母为本位的母系社会形态的写照。传说太昊、伏羲有感于族内婚之生育不蕃，族外婚掠夺女子之生杀不已，令女娲正姓氏，制嫁娶之法，以姓表血统，而示女系；以氏表宗族，而示男系。这样看来，姓是部族系统的公名，氏是这个系统各支系的公名。据现有的金文资料，西周时期的姓不到30个，其大多从女。如：姜、姚、姒、姬、好、姞、妊、妃、媿、嫃、妟、嫘、嬴等等。后代的姓字中大量从女的姓，也反映了汉民族母系社会的影响。如：安、委、晏、妥、娄、婴、婆、婺、婉、媒、嫘、嬉、嫪、汝、婳、娘、娲、娥、嫦、婼、嫫、姥、

姤、姶、姐、妲、妹、姑、妙、奴、女等。

立姓从母，世系以母系计，是人类社会各民族的古风古制。《汉书·西南夷传》有这样的记载："夜郎者，初有女子浣于遯水，有三节大竹流入足间。闻其中有号声，剖竹视之，得一男儿，归而养之。及长，有才武，自立为夜郎侯，从竹为姓。"人类学家摩尔在《古代社会》一书中也指出："女子把她的族籍和她的氏族授予其子女，不管他们的父亲是谁。"他认为，远古时代世系一般均以女性为本位，一直由女系流传下去。假如你问一个古代希腊吕西尼人他是谁的时候，他回答时会把他本人名字、其母名字和女系其他女子名字列述出来，而根本不提其父亲的名字。如果一个古代辛尼加部落易洛魁男子娶了一个外族部落的女子为妻，那么他的子女被认为是外族人。如果一个古代辛尼加部落易洛魁女子嫁给一个外族部落的男子为妻，那么她的子女被认为是辛尼加部落易洛魁人，属于其母亲的氏族和胞族。在汉字甲骨文中，称今王为"王"，称先王为"毓"或"后"。后两个字形都像女人生育，这也反映了女性部落首领在远古时代居统治地位。后代的汉族人可能不理解何以"姑嫜"（婆婆和公公）之"嫜"从女，"夫婿"之"婿"从女，这都是中国社会母权时代在文字中的映射。

然而，母系社会形态在甲骨文中的反映毕竟已是一种遗迹，甲骨文更多地展示了当时时代的父权社会形态。在甲骨文中的"父"字，像手执一把石斧。说明男子从事着砍伐、狩猎、守护等重体力劳动。随着农业的发展，男子在体力上的优势不断显示出来，社会地位也不断提高。甲骨文中的"男"字从力从田。许慎《说文解字》认为："力，筋也，象人筋之形。治功曰力，能御大灾。""力"由人体的肌肉筋腱而象征力量。许慎对"筋"的解释也是："筋，肉之力也，从力，从肉，从竹。竹，物之多筋者。"力是生物体劲健的象征，而现代文字学又从甲骨文、金文的"男"字形体确认力字象耒形。耒耜是从事翻土松田、开荒种地的农具。"力"与"耒"在音韵上也相通，同属来母。

这样我们就有可能推测："男"字构形是在中国社会男子成为农业生产的主力的时候出现的，这正是父权制逐步确立的主要条件。而与之相应的"女"字，甲骨文的形象都是敛手屈身作行礼状，处于一种柔顺服从的地位。近年自安阳妇好墓出土的玉制贵妇人，正是这样一种形体。甲骨文中"男"、"女"字形的差异，鲜明地体现了当时社会发展所处的阶段。从比较文字学的角度来看，古埃及象形文字的"男"、"女"均是人头的形象，区别在于"女"字的形体头发较长。苏美尔楔形文字的"男"、"女"字形则取两性各自的生殖器形象。前者造字着眼于男女外表上的差异，后者造字着眼于男女性生理的差异。它们与古汉字对男女差异的社会性着眼点很不相同。这不同的造字取象途径，实际上代表着不同的社会发展阶段。

甲骨文中与女性有关的字，在结构取象上往往涵污辱之义。例如"妇"字象女人持帚打扫之形，而与之相应的"夫"字则昂首挺立，象男子头上别簪之形（古代成人以束发为标志），显然是男尊女卑。再如甲骨文"奴"字象以手抓女人。奴是战争中捕获的，地位低下。而以"女"形象征，可见女性的卑微。又如"妾"字在女形之上加古代罪人、贱人的标志，"妥"字在女形之上加一把任意撕扯的手，婺“”字在女形之上加一把任意宰割的斧锯，"婢"字在女形之旁加一件任意捶楚的重器……如此等等，都是男女社会地位不平等的真实写照。有些字的字义恶劣，也取女形，如"婪"。

从语音的角度来看，"女"与"奴"古音相通。《三体石经》"怒"字的古文从女，可知"女"、"奴"音同。《说文》对"奴"的解释是："奴婢。皆古之罪人也。周礼曰：其奴，男子入于罪隶，女子入于舂槁。从女，从又。"如此看来，"女"字与"奴"字同源。《白虎通义》和《释名》又以"如"训"女"字。"如"有从事和服从的意思。《说文》以"妇人"训"女"，又以"服"训"妇"，亦含服役、服从之义。"妇"字又作"负"。《列女传》："魏曲沃负者，魏大夫如耳之母也。""负"即"妇"字。《史记·高帝纪》："常从王媪、武负贳酒。"如淳注："欲谓老大母为阿

负。""负"亦"妇"字。从"妇"与"服"、"负"的语音关系，也可以看出训妇之"女"的卑下地位。

二、汉字与社会制度

古汉字的构形，十分形象地反映了上古时期的社会制度。

从分封制度来看，甲骨文的"封"字，象封土植树之形。《说文》曰："封，爵诸侯之土也。"古代的封地以边界植树为标志，象征一种不可逾越的领属关系。甲骨文的"邦"字，也象田上植树之形。在领地封界上植树为界，是分封制度的形象刻画。分封是土地领属关系的一种转移。甲骨文中的"易"字，作水从盆中倒出之形，"易"有"益(溢)"义。由溢出义引申为给予，给"易"加上土旁就有了疆界的意义。疆界的"给予"，语源意义也折射着上古的分封制度。甲骨文中的"朕"字，象双手捧火送人，其本义有给予的意义。小篆中的"朕"字在甲骨文字形旁又加"舟"，"舟"也有走、送的意义。《说文》中的"造"字又作"艁"，可知"舟"旁通"辵"旁。自"朕"组成的字也有"送"义，如"㴞"、"媵"等。郭沫若甚至认为"朕"就是"赠"字。正是这种"给予"义使"朕"又有了分野、缝隙的意思。这也折射着上古的分封制度。

从与分封制相联系的土地私有制度来看，"社"字的构形也蕴涵着丰富的信息。根据《说文》的解释，"社"字从示，土声。在古汉字中，声旁往往提示语源的消息。"社"字土声，亦即"社"字古音与"土"字同。在古籍语言中，"社"往往与"土"音字相谐。如："用命赏于祖，不用命戮于社。予则孥戮汝。"(《尚书·甘誓》)"间于两社，为公室辅。"(《左传·闵公二年》)"布历燕齐，叔亦相鲁。民思其政，或金或社。"(《汉书·叙传》)"社"的本义正是一种土地神，引申为祭土地神的行为和场所。然祭祀土地神不是一种个人的行为，而是一种社会制度，它象征着土地的占有。据《礼记·祭法》云："王为群姓

立社曰大社；王自为立社曰王社。诸侯为百姓立社曰国社；诸侯自为立社曰侯社。大夫以下成群立社曰置社。"可见"立社"是一种政治行为；祭社神是象征土地所有权的一种仪式。社的本质是用神权的威信，来维护奴隶主和地主的土地私有制的一种社会制度。所以《荀子·礼论》说："社止乎诸侯。"——土地的所有权是集中在王和诸侯的手中的。

从奴隶制度来看，甲骨文的字形，勾勒出鲜明的阶级压迫。例如"众"字呈现在日光下耕作的奴隶形象。这些奴隶从事农耕、征伐、戍卫之事，并且经常逃亡。所以卜辞中每每出现"丧众"、"丧众人"的记载。"臣"字呈竖立的"目"形，它是奴隶俯身垂首的象征。"仆"字呈手捧簸箕倒垃圾之形，它代表从事家务劳动的奴隶。"奚"字呈手抓奴隶发辫形，从手从幺从大（人），这可能是来自以编发辫为特征的民族的奴隶。从手表示是捕获的。据《周礼》记载："酒浆醯醢之事用奚。"郑玄注曰："古者从坐男女没入为奴，其少智者，以为奚。今以侍史官婢。或曰奚，宦女。""民"字呈刃物刺于目中之形，说明奴隶常被刺割一目以为标识。郭沫若认为"民"与"盲"每通训，从字形看可能同出一源。"臧"字呈以弋盲其一目之形，本义也是奴隶。扬雄《方言》认为："骂奴曰臧。凡民男而婿婢谓之臧，亡奴谓之臧。""隶"字在金文中，呈以手拉禽畜尾巴之形。《说文》曰："隶，及也。从又尾省。又，持尾者从后及之也。"古代奴隶多穿有尾饰的衣服，手拉尾即追捕之意。此字由逮获引申为隶属、奴隶。"羌"字在甲骨文中呈绳索勒颈之形。其人形头上有羊角，指示其为从事畜牧业的羌族。在上古商羌争战中，大量被俘的羌人沦为奴隶。男性称羌，女性则称为姜。商代奴隶大多由战俘转化而来，其中尤以羌人为多。卜辞中常常可以看到"伐羌"、"刖羌"的记载。

除了奴隶的名称外，其他一些古汉字的结构也折射出奴隶制度的残忍。如"役"字的甲骨文构形，象手执棍棒殴打奴隶的背部。"执"字构形，象执囚或俘奴而铐其双手。"努"字从力从奴，说明是

奴隶所付出的劳动力。而所谓的“贤”字，古文作“臤”，从又从臣，臣由身字而变形，呈人身屈服之态。加又旁，则是以手牵引屈服的人，此之谓“贤”。

古汉字中所映现的奴隶主与奴隶的阶级对立是惊人的。统治者的形象总是手执权杖，如“严”，如“君”；被统治者的形象则经受着种种折磨和屈辱。甲骨文中最大的奴隶主称为“王”。王是国家的化身，他手下的人所做的工作都是“监王事”，而王则自称“余一人”，以示至高至尊。王的兄弟支庶都是“王族”，堪称二号奴隶主。王的子侄都是“子族”，堪称三号奴隶主。奴隶们则依所从事的工种分门别类：事农者曰“众”、“众人”；事牧者曰“刍”、“羌刍”；事工者曰“工”；事家务者曰“臣”、“小臣”、“仆”、“奚”、“妾”等。到了周代，两大阶级又各分等级。据《左传·昭公五年》记载：“天有十日，人有十等。……故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。”其中“皂”以下都是奴隶。这些奴隶的名称各有所据：“皂，造也，造成事也。舆，众也。……隶，隶属于吏也。僚，劳也，共劳事也。仆，仆竖。”（洪亮吉《春秋左传诂》）又：“皂者《赵策》所云‘补黑衣之队’。……隶，罪人，《周官》所谓‘入于罪隶’。僚，劳也，入罪隶而任劳者，若今充当苦差。仆则三代奴戮，今罪人为奴矣。台，罪人为奴，又逃亡，复获之。”（俞正燮《癸已类稿·仆臣台议》）

从与奴隶制度相联系的刑罪制度来看，甲骨文字形勾勒出种种残忍的刑罚方式。例如“刖”字象锯去人脚之形；“劓”字象割去人鼻之形；“伐”象以戈杀头之形；“辛”是一种凿类工具，常作凌迟之刑，如“辟”；也作黥首之刑，如“妾”；“刵”象以刀割阳具之刑；“戮”象以斧砍人臂之形；“圉”象奴隶上了手铐，投在笼中之形。“𡗗”象火烧奴隶祭天之刑。“斩”在金文中象车裂、腰斩之刑所用的工具。《说文》的解释是：“斩，从车斤，斩法车裂也。”段玉裁注：“此说从车之意。盖古用车裂，后人乃法车裂之意而用铁钺，故字亦

从车。斤者，铁钺之类也。”甲骨文还有一个字，其结构象一人跪葬在地穴中，穴上有双手执杵，填土打夯。这是一种活埋奴隶的形象。甲骨文的“桎”字，从止从幸，象足戴木枷。甲骨文的“梏”字，整个字就是缚紧的木枷状。甲骨文的“校”字，从木从交，“交”即枷形。《说文》曰：“校，木囚也。”甲骨文中还有一字，从羊从人，人的颈部套一圆圈，并系着一根绳索，这也是犯人带枷的形象。甲骨文的“亢”字，象一人双腿戴枷或械，以防逃跑，也是犯人的形象。古汉字的结构所保存的古代刑具和刑罚制度的面貌，在殷墟墓葬出土的殉葬人、囚俑的形象中得到了印证，也在古文献中有详细的记载。《尚书·周书·吕刑》云：“王曰：吁！来！有邦有土，告尔祥刑。……墨辟疑赦，其罪百锾；……劓辟疑赦，其罚惟倍；……剕（刖）辟疑赦，其罚倍差；……宫辟疑赦，其罚六百锾；大辟疑赦，其罚千锾。”这就是周初通用的五刑。《国语·鲁语上》记载了五刑的刑具：“大刑用甲兵，其次用斧钺；中刑用刀锯；其次用钻笮；薄刑用鞭扑，以威民也。故大者陈之原野，小者致之市朝。”其中“甲兵”为征伐之具，“斧钺”为斩首之具，刀锯为割劓、断足之具，“钻笮”为膑刑、黥刑之具，“鞭扑”为官刑、教刑之具。

三、汉字与社会生产方式

古汉字的结构，积淀着华夏民族远古时代经历的种种生产方式。在旧石器时代，主要的生产方式是猎获禽兽。甲骨文中保留着大量飞禽走兽的字形，诸如虎、兔、熊、犀牛、鼠、鹿、象、鸟、乌、雈（大眼鸟）、燕、凤等等，其构形都惟妙惟肖，栩栩如生。不少汉字还反映出先人对猎物的细致的观察。例如一个字画双虎怒视相斗，《说文》曰：“虎怒也。从二虎。”一字画二鸟相对，意为配偶、匹敌。一字画三鹿叠加，呈群鹿奔驰态，段玉裁注《说文》曰：“三鹿齐跳，有超远之意”。一字画三鸟叠加，呈群鸟集

聚态。甲骨文中“隹”呈鸟形。“隹”从“户”中飞出即为“雇”（一种候鸟）；“隹”落树上即为“集”；“隹”从包裹中飞出即为“奞”，《说文》释曰：“鸟张毛羽自奋奞也。”

对飞禽走兽的捕猎方式，也体现在汉字字形中。例如“離”字象用捕鸟的工具捕捉林中鸟之形。“率”字据《说文》的解释是“捕鸟毕也。象丝网，上下其竿柄也。”甲骨文中的“毕”字，象捕鸟兽之网的字，有长柄。后来金文中加“田”，表示是田猎时所用之网，成了“畢”字。甲骨文中的“罗”字网形下有鸟形，是一种捕鸟网。金文中的“禽”字则是上有罩形，下有网形，合成天罗地网，意为捕鸟兽。甲骨文中的“隻”字呈手拿一鸟形，也是捕获义。“渔”字呈手持网捕鱼之形。“为”字呈手牵大象之形。“狩”字在甲骨文中象用“单”猎取野兽之形。“单”是顶系石锤之流星索的形象。后加“犬”表狩猎用的狗，组合起来表示狩猎行为。“兽”与“狩”是古今字，在古籍语言中相通。《诗经·小雅》：“搏兽于敖”，郑玄笺注：“兽，田猎，搏兽也。”《水经注》引《诗经》作“薄狩于敖”，何休《公羊传注》曰：“狩犹兽也。”然而在《说文解字》中，“兽”与“狩”被解释为两种不同的猎兽方法：“兽，守备者也。”“狩，火田也。”前者是猎人在所设陷阱网罟的四周埋伏，防备猎物入网罟后破网逃脱的猎兽方法；后者是猎人纵火烧山林，逼使野兽逃窜，在围攻逃兽中击毙野兽的猎兽方法。《诗经》中有“叔在薮，火烈具举。襢裼暴虎，献于公所”；“叔在薮，火烈具扬”；“叔在薮，火烈具阜”的记载，就是这种“火田”的场面。

渔猎的生产方式还在其他内容的汉字构形中透露出消息。例如甲骨文“裘”字象一张兽皮做的裘衣，“皮”字则呈手剥兽皮形，说明渔猎生产方式对人的生活方式的影响。又如金文“战”字从“单”从“戈”，与“兽（狩）”字的形符“单”相通，说明上古时代田猎阵势与战争阵势相关，很可能战争列阵是以田猎的方式演

练的。再如“舞”字，古文的形体是从羽从亡（亡亦声），说明古代的舞蹈以羽毛为装饰，而羽饰正是与狩猎生产方式相联系的。从我国出土的最古老的舞蹈纹陶盆来看，舞蹈者的头上都有斜着下垂的发辫或饰物，身后则拖着一个小尾巴。[1]这就是原始舞蹈模仿百兽的形象。我国出土的战国时期的兽衔环狩猎画像纹壶，上半部分刻画狩猎生活，下部刻画人扮作鸟形的舞蹈。舞蹈者头上装饰如长颌，手臂如鸟羽，身后有尾饰。这种模仿鸟兽的舞蹈，显然是以狩猎动物为表现对象，我国古代的文献对此多有记载。如《诗经·宛丘》云：“坎其击鼓，宛丘之下，无冬无夏，值其鹭羽。坎其击缶，宛丘之道，无冬无夏，值其鹭翿。”诗中表现的也是一种原始兽舞。舞者手持一种舞具，其柄首缀满羽毛，下垂如盖。《尚书·益稷》亦云：“下管鼗鼓，合止柷敔，笙镛以间。鸟兽跄跄，《箫韶》九成，凤皇来仪。夔曰：‘於！予击石拊石，百兽率舞，庶尹允谐。’”诗中表现的是庙堂乐舞的盛况：鼓乐齐鸣，笙钟交替。随着乐曲的变化，先是扮演飞禽走兽的舞队踏着节奏舞蹈，后来又是扮演凤凰的舞队成双成对出场舞蹈。乐官指挥扮演百兽的舞队都跳起舞来，并要观舞的众官也一起跳。毫无疑问，“舞”字古文的构形正是这种原始狩猎文化的真实写照。

与狩猎生产方式相联系的，还有我国上古时期流行的“神判法”。神判法是原始民族借助神的暗示来判案的方法。其方法是在巫师或部落头人的主持下，将被判人置于某种生理或身体的威胁之下（如捞油锅，抓烧红的石头，饮毒剂，游过有毒蛇和鳄鱼的池塘，扔进大海，闷水等），看他们能否因无辜而受到神的保护，不受伤害，以此判定他们的善恶邪直或权利的归属。汉字中的“法”字，在金文中从“廌”。廌是一种牛羊类动物，它用在“法”字的构形中，说明上古的判案与动物有关系。《说文》曰：

---

[1] 参见王克芬《中国古代舞蹈史话》，人民音乐出版社1980年版。

“解廌，兽也。似牛一角。古者决讼令触不直者。象形，从豸省。”《后汉书·舆服志》则曰：“獬豸，神羊，能别曲直。”可见，“廌”是古代用于判别是非曲直、决断讼狱的一种凭藉。由动物充当这种“神判”工具，正是狩猎文化的一种反映。在判案时让“廌”以角触理亏者，所以“法”字从廌。《说文》对“法”字古形的解释，也是“平之如水，从水；廌所以触不直者去之，从廌、去”。古代文献中也有这种由狩猎时代遗留下来的“神判”的记载：“昔者齐庄君之臣有所谓王里国、中里徼者。此二子者，讼三年而狱不断。齐君由谦杀之恐不辜，犹谦释之，恐失有罪。乃使二人共一羊，盟齐之神社。二子许诺，于是泏洫，摽羊而漉其血。读王里国之辞，既已终矣；读中里徼之辞，未半也，羊起而触之，折其脚，祧神之而槁之，殪之盟所。”（《墨子·明鬼下》）动物的行为被视为神的意旨，神的显灵。

张世禄对古汉字结构中传达的我国上古时代渔猎生产方式的消息曾有精辟的论述。他说：

吾国西北多山，宜于猎牧，故特有尚武精神。西戎之戎，从十，从戈，十即甲也。狄者，身旁携一犬也。貊，亦在北方，身衣毛裘，如猛兽形，故从豸。今以社会进化之程序推之，吾知吾先祖必为狩猎之野人也。自西北山地降于平原，地宜栽植，故变易其猎牧之习而从事耕稼。于文，东即农郊，《尧典》所谓“平秩东作”也，盖自西徂东而为农也。此吾民族西来之一证。歺，列骨之残形也。《淮南子》曰：“西方有形残之尸。”山谷之民好杀，此亦吾族西来之一证。地施古今字，尾也。《遁甲开山图》曰：“地皇氏兴于熊耳龙门山。”是居东南最下之地尾者，曰地皇。《庄子·秋水》注亦以东海为尾闾。故熊耳龙门一带，不过为彼时舆图之东南尾闾而已。此吾民族西来之又一证。卤，西方盐地也，西北山地多盐，此又其一证也。然既西来，即改猎牧民族为农业社会……

虽然，渔猎畜牧之风，固未泯也。凡禽兽字义，多借以言人事。如笃，本训马行顿迟，而以为人之笃实。特，本为牛文，而以为人之奇特。群，本为羊群，而以为人群。哭，本为犬嗥，而以为人哭。此外如狱，从二犬。……它即蛇，今作他，以彼称。習，从羽，盖《礼记·月令》曰："鹰学习也。"隶，取鸟兽之倒毛，追逐及之也。瞿为注视。雔为俦偶。乌为呼叹。羊者，祥也。求，即裘，兽皮也，而含求得之义。異，本为翼，而作异同之异。朋，鸟也，而名人之同游。能，兽也，而以名才能之能。为，猴属也，而以名作为之为。凡此者，皆一切行动作事之名，取诸禽兽也。必以猎牧民族，处大鸟大兽之世，日与为伍，故喜假之以为名。而分别智慧，又得自兽蹄鸟迹。则采之一字，所以为人禽间之纪念字也欤。或者，本人类始由鸟兽进化，犹闽蛮字之从虫，以其身图龙蛇，近于虫也。贝者，海介虫也，以之为币，故贷贳等字从贝，贵贱也称人，则人物混矣。数物曰员，从贝，今作吏员之员矣。毌串一字，聚两贝而贯以一也。禮，即豊，即蠡，其时礼器盖用蛤利、犹甬之兵为俪皮也。……凡此皮革贝蛤之所以如此通行者，非渔猎社会之现状而何？是以以佃以渔之风，于今犹存遗迹也。[1]

从张世禄的论述可以看出，汉民族的祖先由渔猎生产方式进入农耕生产方式，很重要的一个条件是东移后地理环境的改变。这一时期产生的汉字，其构形充分反映了当时的生产面貌。

拿土地开发来说，甲骨文中的“田”字有多种构形，但都是在一个方块内，由纵横线条分割出方方正正的整块。这些线条显然是阡陌，可知那时耕地已有沟洫疆界。由阡陌分隔的土地，一

[1] 张世禄《文字上之古代社会观》，载《张世禄语言学论文集》，学林出版社1984年版。

方面便于按等级分给奴隶主，另一方面便于为奴隶劳动计量。甲骨文还有一个“畕”字，以田与田相连构形，说明当时田地已连接成大片，奴隶劳动已有很大的规模。

拿农作物来说，甲骨文的“禾”字象干、根、叶与成熟下垂之谷穗形。“来”字象麦子的干、叶、根形。“粟”字象禾的成熟的果实。“稻”象以杵在臼内捣米，舂去稻壳，以手杼臼之形。“黍”象散穗须水浇之形。“丰”字象上有茂叶，下有粗根的植物。“圃”象田中有禾蔬形。

拿耕作方式来说，甲骨文的“周”字象在田中密密播种的形象。字形中田字格内的点，似剜穴下种。由于种子分布有序，“周”又有密、遍、匀的意思，由于剜穴下种，“周”又有挖刻的意思（孳乳出“雕”、“琱”、“剮”等字）。金文中“周”与“田”通用，周人因善于农作而以“周”名族。甲骨文中的“农”字，象以耜耕田之形（也有人说象手捉地蚕类害虫或手持除草农具大蚌壳）。“艺”字象人下蹲栽苗。“年”字象人背禾。“秋”字象火烧犬牛类害虫。“勿”（犁）象刀插入土中翻起土块。“耤”象双手持耒耕作。“播”字象种籽散播田间。“树”象以手植树。“刍”象以手刈草。“叔”象采豆。“癸”（揆）象以水测平了的水沟体系。“屎”象为田间农作物施肥。“圂”（厕）象猪在圈中，说明当时已有猪厕同所的积肥方式。

拿农具来说，甲骨文中的“利”（犁）字，象以耜耘田之形。“耜”字象掘土的农具。“耒”字象有柄可持，下有耒头可入土的农具。“耒”字的构形经过一番演变，最初是一条直线，象“点种棒”，后在直线下部加一短横，象为便于足脚助力而加的横木，后又将直线的直尖改为斜尖，显然是为减小掘土的弯腰角度。这就是“力”的初文。最后将斜尖分叉歧出，成为“耒”字，这显然是为了提高劳动效率。“耒”字字形的演变，形象地反映了上古时代农具的改进。甲骨文中的“岁”字，像有柄的半月形切割工具。

与农耕生产方式相辅而行的是畜牧生产方式。畜牧生产与渔猎生产的关系，从“畜”的语源也可以看出来。“畜”与“兽”同音（《唐韵》皆为“许救切”）。“畜”是从“兽”孳乳产生的。狩猎所获的动物，如果不是立即杀食，而是豢养起来，并使之繁殖，“兽”就成了“畜”。由野性的兽到家畜，必然经过一个驯养的过程。驯养之义，古汉字有一个“擾”（扰）字。《周礼·服不氏》云：“掌养猛兽而教擾之。”郑玄注：“擾，驯也。”古代所谓“六畜”，又称“六擾”，即马、牛、羊、全、犬、鸡。在古书中，“擾”字又从牛，写作“㹛”。这也反映了畜牧生产方式。甲骨文“家”字象屋内有猪，表明从事畜牧的人才真正定居下来。畜牧生产方式使人类积累了丰富的对牲畜的认识，古汉字中有大量因观察入微而产生的牲畜类字。

以年龄而言，牛类字有“犊”（小牛），“㸬”（二岁牛），“犙”（三岁牛），“牭”（四岁牛）；羊类字有“羔”（羊子），“羍（小羊），“羜”（五月生羔），“䍮”（六月生羔），“䍦”（羊未卒岁）；马类字有“马”（一岁马），“驹”（二岁以下马），“駣”（三四岁马），“𫘨”（八岁马）；猪类字有“豰”（小猪），“豯”（三月生猪），“豵”（一岁猪），“豜”（三岁猪）。

以性别而言，牛类字有“犅”（公牛），“牯”（母牛）；羊类字有“羝”（公羊），“羭”（母羊）；猪类字有“豭（公猪），“豝”（母猪）；马类字有“骘”（公马），“骒”（母马）；鹿类字有“麚（公鹿），“麀”（母鹿）。

以毛色而言，牛类字有“牻”（黑白杂色牛），“犉”（黄毛黑唇牛），“犥”（黄白色牛），“犡”（白脊牛），“㸌”（白色牛），“牷”（纯色牛）；羊类字有“羒”（白色公羊），“羖”（黑色公羊），“羳”（黄腹羊）；马类字有“馵”（后左足白色马），“驳”（毛色不纯马），“鸨”（黑白杂毛马），“駓”（黄白杂毛马），“骃”（浅黑夹白杂毛马），“骆”（黑尾白马），“骊”（黑马），“駹”（暗色毛而面

额白色的马），"騧"（黑嘴黄马），"骍"（赤马），"騏"（青黑色格子纹马），"骓"（苍白杂毛马），"驒"（鳞状黑斑纹马），"騩"（浅黑马），"騢"（赤白杂毛马），"騵"（赤毛白腹马），"驃"（黄巢毛白鬃尾马），"驈"（白股黑马），"驤"（后右足白色马）。

以动作而言，牛类字有"牧"（牛徐行），"犨"（牛息声），"牟"（牛鸣），"牴""牵"，等；马类字有"驮"、"驶"（疾行），"驰"，"驱"，"驶"，"驻"、"骕"（奔驰），"䭾"（马难起步），"骇"，"骋"，"駾"（受惊奔窜），"骛"（马狂走），"駸"（马快跑），"骤"（马奔驰），"驤"（马昂首）等；羊类字有"芈"（羊鸣），"羠"（羊相羵），"羍"（羊相逐），"羵"（群羊相羶）等。

以形态而言，牛类字有"犤"（矮小的牛）；马类字有"駜"（马肥壮力强貌），"骄"（马壮健貌），"駃"（马七尺以上），"騯"（马凶悍貌）；羊类字有"羦"（细角山羊），等等。

以畜养而言，牛类字有"牧"，"犓"（用铡碎的料草喂牛），"犛"（养），"犗"（阉割过的牛）；马类字有"騬"（给马阉割）；羊类字有"羠"（阉割过的羊）等。

从以上这些牲畜类字来看，古代汉民族的畜牧生产方式已是相当成熟了。

四、汉字与社会生活方式

远古社会汉民族是怎样生活的？汉字的构形为我们描绘了一幅中原人类的生息图。

从吃的方面来看，古汉字的"炙"，象把肉放在火上烤。"焦"象把鸟放在火上烤。"晨"字从臼从辰。臼是掬的古文，辰是蜄的假借字，意为双手捧着蚌蛤而食。古文献中也有这样的记载："上古之世，民食果蓏蚌蛤。"（《韩非子・五蠹》）"古者民食蠃蚌之肉。"（《淮南子・修务训》）"厌"字从犬从肉从甘，说明

古人以食物为美味，以此而饱食、满足。“毅”字从殳从亥。殳象手持器械之形，亥为荄、核的假借字，意为用木棒打击根茎果核。“敤字从支从果，攴是击打的意思，意为击打果子。“采”字从木从爪，也是摘果子的意思。古人之饮食还可以从多种多样的食具反映出来。“镬”字甲骨文和金文都象鸟类放在锅中煮。“灶”字则象置锅于灶上，添薪助炊。“鼎”字象两耳深腹三足或四足的炊具。“鬲”字象圆口三个空心足的炊具。“曾”（甑）字象底有箅子的蒸食炊具。“甗”字象中间置有箅子、上似甑下似鬲的蒸煮炊具。“豆”字象高足盘形食具。“殷”字象手持匕舀饭于圆口圆足之饭器。“去”（筶）字象有盖的饭器。“缶”字象口大颈小的酒器。“壶”字象有盖有口、腹、底的酒器。“尊”字象双手捧侈口的酒器。“爵”字象有流、柱、鋬和三足的酒器。“卣”字象有盖、椭圆口、深腹、有提梁的酒器。“匕”字象盛饭的器具。“斗”字象舀酒的器具，“俎”字象长方形、两边有足的切肉献肉之器。

从穿的方面看，最原始的衣服显然来自兽皮。甲骨文的“皮”字呈手执铲剥兽皮状。“裘”字象有毛部分在外的皮衣。甲骨文的“衣”字绘出了上古时期衣服的图样：方领直襟，左右复掩。“巾”字象佩巾之形。“黹”字象衣服边缘刺绣的花纹。“免”（冕）字象人头上带冠冕。“冒”（帽）象帽形，上有羊角形的帽饰。《说文》曰：“小儿及蛮夷头衣也。”可知这是古时蛮夷所戴的帽形。现在一些地方小孩的帽上，仍有绣各种兽类的头作为装饰的。帽上伸出的兽耳据说可以避邪。这也是上古遗风。金文的“胄”字象古代武士的战帽。“市”字象一条围裙，《说文》的解释是：“上古衣蔽前而已，市以象之。天子朱市，诸侯赤市，卿大夫葱衡。从巾，象连带之形。”这说明“市”在上古是一种遮盖布，比“巾”多一条腰带。后来成为贵族表示职位身分的标志。篆文“市”字作“韍”，可知最早的“市”是用熟皮革（韦）做的。后来字又作“绂”，可知已是丝织品了。甲骨文“黹”（敝）字象手持棍子把衣

服打得破破烂烂。《说文》曰："败衣也。从巾，象衣败之形。"

从住的方面来看，甲骨文"宀"（宅）字象有四壁与屋顶的房屋。"广"字象整体建筑中的依附建筑。《说文》曰："厂，山石之厓岩，人可居。""广，因厂为屋也。"古文"席"字作"㘩"，意为人在岩穴中铺上席子。古文"度"字从广从△从又，意为以手度量岩穴口的宽度。古文"庶"字从广从△从火，意为在岩穴内举火。"舍"字象掘地为坎，上覆屋顶，中间有立柱的住所。"宫"字象有套间的房屋。"穴"字象覆盖之下有孔洞形。"京"字象高大的屋宇。甲骨文中"门"字象上有门框，下有两扇门形。金文"闭"字象门上插栓。"阙"字象双手推门。"关"字象用绳子拴上两扇门。甲骨文"囱"字象一扇窗。"向"字象北向开的窗户。最有意思的是古文"归"字，从𠂤从止从朿。𠂤是山堆，朿是木芒，即树杪，意为归家的人或住在山堆里，或住在树杪上。这正印合了古文献的记载："上古穴居而野处。"（《周易·系辞》）"昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢。"（《礼记·礼运》）古文字中还有一个"明"字，从月照窗会意。从它的构形可知上古的住房有圆窗，有方窗，有曲棂，有直棂。古文"家"字从宀从豕。从它的构形可以推测上古的"家"大概是上层住人下层养猪。今云南乡村的房子还有上古的遗风。

从交易的方面来看，古汉字与交易有关的字形大多从贝。例如"买"字，甲骨文象把贝装在网里，显然贝是一种货币。与买卖有关的"购"、"贸"、"贩"等都从贝。与借贷有关的"贷"、"贳"、"赍"、"赊"、"责"等也从贝。与纳税有关的"贡"、"赋"、"赍"等也从贝。与赏赐有关的"赉"、"赐"、"赏"、"赣"也从贝。与抵押有关的"质"、"赘"也从贝。与赎罪有关的"赀"、"赎"也从贝。与送礼有关的"赞"、"赠"、"贺"、"赂"、"贶"也从贝。贝渗透在日常生活的各方面。甲骨文中"贮"字象贮贝于器中，说明贝还有储蓄的功能。"宝"字象室内贮有玉和贝。"得"字象在

街上以手拾贝。“宾”字则象人在屋下携贝而进。这是宾客持贽见之物的意思。小篆中“贫”字则以“分贝”会意。人之“贤”与“贪”也都与“贝”有关。贝原是“介虫之生于海者”。最初用为先民的装饰之物。因而《说文》释“贝”为“颈饰也”；释“婴”也为“颈饰也”。然而在夏代已以贝作为货币。这显然是因为贝的珍贵和便于流通。古代文献记载“夏后以玄贝，周人以紫石，后世或金钱刀布”。（《盐铁论·错币》）《说文》释“贝”亦云：“古者货贝而宝龟，周而有泉，至秦废贝行钱。”

显然，汉字为远古人类的社会生活勾勒出真实的景象。在人类文字体系中，汉字的结构具有独特的文化解读功能。

五、汉字与原始手工业

在汉字构形的文化历史解读中，最引人入胜的大概要算原始手工业的符号化呈现了。我国古代有着灿烂的器物文明。汉字的形象勾勒与大量的出土文物，在对这一文明的重现上交相辉映。例如甲骨文和金文的“豆”字，都象一种高脚盘一样的器物。豆腹中加一横表示盛着食物；豆腹上加一横表示有盖；豆腹下的H形直线表示可供把持的“校”（俗称柄）。而出土的铜豆，正是有象盘一样的“腹”，可供把持的“校”和作为底部的“镫”。根据文献记载，古时饮酒所享用的食物就是盛在豆中。饮酒者年龄越大，拥有的豆数就越多，所谓年龄六十岁者三豆，七十岁者四豆，八十岁者五豆，九十岁者六豆。《考工记》中还有“食一豆肉，饮一豆酒”的记载。古汉字中在豆形上画象征食物或玉器（祭祀用）之形，就是“豐”（丰）字或“豊”（礼）字。古汉字中画双手捧豆进献，就是“登”字。

战国陶文和石刻中都有“臼”字，象臼形。臼中的齿形，或以为是表示臼的里面粗糙不平，或以为是臼中之米的形状。根据

《说文》的解释："舂臼也。古者掘地为臼，其后穿木石。"可知最初的臼还不是一种器具，而是掘地为臼，后来才有了石臼。《易·系辞》亦云："断木为杵，掘地为臼。"甲骨文中画一人双手持杵临臼捣粟，即为"舂"。金文中画一人陷于"臼"中，即为"臽"（陷）。

又从甲骨文的"爯"字可知，殷代所用的秤，只是用二篝篓，在冓间系之以绳，一篓装欲秤之物，一篓置定重的石头。称者手提其中系，平则等重。而"再"字与"冓"之不同只是用杠横举而非用手提其中系。这已接近后来的秤了。

甲骨文中"槽"字作"㯥"形。"朿"即"棟"。二"朿"表示槽两侧之大木，槽既是牛马的吃草饮水之器，又可作为榨床。所以"㯥"字后来演变为"曹"字，即"曹"字。下添的"日"字，象接在榨床边的缸口。今乡间的土法榨床，就是有木制边框，并在出油口或出酒口有大缸接着，操作时用楔盘锤槽中的芝麻等榨油物榨出油，油顺槽的坡度流入下口的缸中。由于"槽"含压榨义，所以从曹的字多有压榨义。如锤榨后之残余物为"糟"，民力被压榨为"傮"。由压榨后的糟粕义，又衍生出"槽"、"糟糕"、"蛴螬"等。

古汉字的结构还形象地反映了原始手工业的操作过程。甲骨文"金"字从土，表示金的出处；加点，表示冶炼后的铜锭。甲骨文"丹"字象采丹砂的井，井中之点或短横表示矿石。《说文》释"丹"云："巴越之赤石也。象采丹井。"丹是一种做颜料的矿石，即朱砂，呈赤色。金文中在"丹"旁加表示文采的三撇，即为"彤"，意为赤色的装饰。与"丹"相似的还有一个"青"字。金文之"青"，上画草木形，下画矿井，意为从矿石中提取草木色的颜料。

甲骨文的"巩"（筑）字象双手执夯夯筑之形。"凿"字则上部象岩之山，下部象山洞，洞中有人双手持器械凿石采玉，并有

盛玉石之筐具。这是一个完整的采石过程。甲骨文的“铸”字，象双手倒执冶铜用的坩锅浇铸之形。而“冶”字则以治具、铜锭和人会意。甲骨文的“匋”（陶）字象人制陶之形。《说文》释之为“瓦器”。由匋制成的器物多从缶，如“罂”、“畜”、“罐”、“罋”、“缾”、“缸”等。

有些汉字的字形演变，还形象地反映了原始手工业的发展。如甲骨文的“监”字，画一人弯腰在水盆中照影之形，可知当时的手工业还未能制造镜子。人们要看自己的面貌，须用木盆盛水，观自己在水中的影象。后来“监”字演变为“鑑”字，说明铜制的镜子已经产生。这反映出春秋时代青铜冶炼技术和制造水平的发达。

中国很早就有了纺织业，它在古汉字中也有生动的映象。原始纺织的主要成品一为丝，一为麻。甲骨文“系”（丝）字呈丝线缠绕状。《说文》释曰：“细丝也。象束丝之形。”甲骨文的“巠”（经）字象织机上的经线。由“垂”和“系”会意的古文“素”字，是一种白色丝织品。《说文》释曰：“白致缯也。从丝垂，取其泽也。”甲骨文的“绝”字取以刀断丝之形。“索”字取人在室内搓绳或绞丝之形，“系”字取手抓几束丝之形，这都说明了纺织业在当时的影响。甲骨文的“𤔔”（𤔔）字，王国维释为以手治丝，引申为“治”、“理”。如是则纺织的操作与政治的操作产生了同构联想。“麻”字《说文》的解释是：“枲也。从林从广，林，人所治也，在屋下。”麻是已经劈好的麻，所以藏在室内（从广），而在这之前分剥麻的茎皮叫作“朩”。《说文》释曰：“分枲茎皮也。从屮，八象枲皮。”分枲之后，整治好、收藏好的麻才叫“麻”，也叫“林”，《说文》认为：“林之言微也，微纤为功，象形。”这就是说整治好的麻是极细小而零碎的纤维。织麻的过程从“絘”字开始。絘字从次，取次第之义，说明制麻的人先拿短而粹的麻皮按次第接续起来，然后是“缉”，即在接续处上下撮连，使不散开。最

后一个个接续成可以纺织的长线，这就是“绩”，然而绩还仅仅是织麻的开始。毛亨《诗经传》释“八月载绩”云：“丝事毕而麻事起矣。”有了绩才能起麻事。

中国古代的造纸业，也可以从汉字构形中窥见其原始形态。从“纸”字从系可知纸来源于丝。《说文》的解释是“絮一箈也”。“箈”字据《说文》解释是“潎絮簀”。《广韵》释为“漂絮簀”。“簀”字据《说文》解释是“床栈也”。如此则“絮一箈”意为将乱絮在水中经沤、击打而成为纸浆，然后用箈滤去纸浆的水分，成为平匀的薄片，晒干了即为纸。“絮”最初是治丝麻时剩下的絮渣。后来用捣布而成纸浆，又另造了“帋”字，从巾。汉字构形所反映的造纸历史，从史书上也可得到印证：“（蔡）伦乃造意，用树肤、麻头及敝布、鱼网以为纸，元兴元年奏上之……自是莫不从用焉，故天下咸称‘蔡侯纸’。”（《后汉书》）其实从《说文》“纸”字看，在蔡伦之前汉民族就已经用丝絮造纸了。

六、汉字与古代科技

中国古代医学的产生和发展，可以从古汉字“医”字的构形上看出不少消息。“医”字从殹从酉。“殹”据段玉裁的解释，是“瘱”的省形，表示一种“疲极之声”。许慎也称其为“病声”。显然它代表着病。而“酉”，《说文》的解释是“医之性然得酒而使，故从酉”，“酒所以治百病也”。这说明早期的医术离不开酒，酒可以治病。段玉裁的注也说：“医者多爱酒。”《史记》中也有扁鹊用酒醪治肠胃病的记载。“医”又有一个异体字作“毉”，它说明早期的医术和巫术也有联系。许慎认为：“古者巫彭初作医。”最早的医生是巫师。在古代文献中“医”和“巫”两字也常连用。例如《论语·子路》：“人而无恒，不可以作巫医。”扬雄《太玄经·四常》：“疾其疾，巫医不失。测曰：‘疾其疾，能自医也。’”

除了以酒治病外，汉字中还记载着以针灸治病的史实。甲骨文“殷”字象手执针器刺一袒腹病人，这是以针（砭石）治病的符号化表现。“殷”有“中”、“正”义，当与刺患除病有关；“殷”有“赤黑色”义，又似与破脓出血有关；“殷”有“痛”义，也与针刺带来的痛感有关；“殷”还有“深切”义，与针刺之深不无联系。甲骨文还有一个“叙”字也象手执砭针治病形。“砭”是一种石针。这个字在马王堆出土的《脉经》中从石从氾，在《内经》中从石从巳，都表明是一种石器。《左传·成公十年》有这样的记载：“公疾病，求医于秦，秦伯使医缓为之。……医至，曰：‘疾不可为也。在肓之上，膏之下。攻之不可，达之不及，药不至焉。不可为也。’”所谓“攻之不可”，即以五毒攻之的方法。所谓“达之不及”，杜预注曰：“达，针。”即指针灸的方法。

一些古汉字的构形还反映出古人对人体生理和病理的认识。例如“吕”字画上下两个圆圈以短竖线相连，是两节脊椎骨的形象。“胃”字以胃的形象中加一个“米”字象形，再从肉。《说文》释之曰：“谷府也。”“骨”字象肩胛骨形，后加肉旁。《说文》释之曰：“从冎，有肉。”段玉裁注：“去肉为冎，在肉中为骨。”“胞”字象胎胞之形，内包孩子。《说文》释之曰：“儿生裹也。从肉包。”段玉裁注：“包谓母腹，胞谓胎衣。”“胞”即“包子之肉也”。其实“胞”的古字就是“包”。《说文》释“包”云：“象人裹妊。”所包之物“象子未成形也”。“脊”字象肋骨外露之形。“肘”字象胳臂肘形。“肱”字象肩下肘上的部位，后又从手明之，复从肉明之。“肬”字画一点于手指部，表示多余的第六指。“腋”字画两点于人形两腋，后也从肉。“血”字象血在盛血的器皿之中。就病理方面来说，“蛊”字的结构从虫从皿。《说文》释曰：“腹中虫也。春秋传曰，皿虫为蛊，晦淫之所生也。”段玉裁认为：“腹中虫者，谓腹内中虫食之毒也。自外而入故曰中，自内而蚀故曰虫。”从字形可以看出，古人认为蛊病是因食物中毒所致。《左传

·昭公元年》也认为："于文皿虫为蛊。谷之飞亦为蛊。"皿是食具，皿中盛谷饭，谷饭腐败而为蛊，由腐败而滋生的飞蛾也叫蛊。

中国古代的数学知识，在汉字构形中也有积淀。例如小篆的"寸"字画一个侧视手形，用符号标示拇指。《说文》释之曰："十分也。……从又一。"段玉裁注："十发为程。一程为分。十分为寸。"度量之寸用拇指来表示，说明古代数学以拇指一扁指为一寸。由度量之寸又引申为寸口之寸。《说文》曰："人手却一寸动脉谓之寸口。"段玉裁注云："却犹退也。距手十分动脉之处谓之寸口。"由"寸"字又衍生出一些表示度量的词。如"寻"，《说文》释曰："度人之两臂为寻，八尺也。"《史记·张仪传》有"蹄间三寻"之说，意为马蹄一跃就三寻。《韩非子·五蠹》有"布帛寻常，庸人不释"的说法，寻为八尺，常为六尺。又如"尃"字，《说文》释曰："六寸簿（薄）也。"此外如"尃"（敷）、"导"都有度量之义，皆从寸。度量引申为法度，于是又有了"寺"、（《说文》："有法度者也，从寸。"）"将"。（段注："必有法度而后可以主之先之，故从寸。"）

《说文解字》中有一个"斦"字，许慎解释为"二斤也"。段玉裁说："言形而意在其中。"然而"二斤"究竟是什么意思呢？"斤"字，《说文》的解释是"斫木斧"。它象一把斧形。段玉裁认为它的结构"横者象斧头，直者象柄，其下象所斫木"。如此则"二斤"为两把斧形之意。斧的侧面是一个三角形。两把斧合在一起，则是一个扁的立方体。因而从分析"斦"的字形可知它是立方的意思。"质"字从"斦"，《说文》的解释也是"以物相赘"。《九章算术》刘徽注云："张衡谓立方为质，立圆为浑。"章炳麟对此作了精辟的解说：

> 立方为质，则斦字也。斤为砍木斧，今浙东砍柴所用，是其遗法。背厚刃薄，作五面形。依《九章算术》"邪解立方，得两堑堵。两堑堵颠倒相补，即成立方"。今斫柴斤成五面者，正中堑

堵。立体难象，故只以邪解平方象之，取其侧形。……实邪解立方也。两斤颠倒相补，即为立方矣。故二斤为所，即立方之义。（《小学答问》）

堑堵是挖沟渠时，将所挖土方堆在沟渠两沿上所形成的三角形剖面的土岗。两边的堑堵颠倒相补，即为一个立方体。这样来看，两堑堵和两斤，都可以视为斜解立方的结果。古汉字以"斦"表示立方，正形象地包含着"邪解立方"的数学原理。

七、汉字与古代风俗

汉字的构形，形象地记录了上古时代的社会风俗。例如甲骨文的"戴"字，描绘了古代汉民族的顶物习惯。它的结构象顶物于头，双手扶持。甲骨文的"庆"字作鹿皮形，又附心形以表祝愿，这可以看出上古时代以鹿皮作为吉礼以表庆祝的风俗。"俘"字古文作手牵子形，可以想见上古时代有捕获异族部落的孩子以补充战争伤亡的风俗。"庶"字古文从石从火，即古"煮"字。从字形又可以想见古人煮食之法是投炽石于水，使水沸腾起来。

甲骨文中有关婚姻的字，其构形很能反映上古社会的婚俗。例如"妻"字，其结构象一只手抓住一个女子的头部。这只手不是女子自身的手，而是象征外力强制性作用的手（甲骨文中从人形偏旁又从手的字，都有外力强制的意思。上文"俘"字即为一例）。这说明妻子是某一部落男子到另一部落抢来的。"娶"字是男子接妻之义，字形从取。"取"的结构也是画一只手抓住耳朵。《说文》曰："取，捕取也。从又耳，周礼获者取左耳。"可知"取"也有外力强暴的意思，"娶"就是抢女子为妻。《说文》曰："娶，取妇也。""娶"与"取"在文献中还可通用。《诗经·豳风》："取妻如何，匪媒不克。"可见抢婚的风俗在"娶"字上也有表现。"婚"字古文作"昏"，说明结婚与黄昏时分有关。《左传·昭公三年》："既成昏，晏子受礼。""成昏"即"成婚"。

《说文》认为："礼，娶妇以昏时。"为什么要在黄昏时娶妻呢？刘申叔《古政原始论》认为："其行礼必以昏时者，则以上古时代用火之术尚未发明，劫妇必以昏时，所以乘妇家之不备，且使之不复辨其为谁何耳。"男方乘黄昏时分光线暗淡去抢亲，这又是古代抢婚风俗之证。汉字构形所记录的史实证明了恩格斯的论断，"自从对偶婚发生时起，便开始有抢劫和购买女性的现象出现而成为普遍征兆"；"抢劫女性往往并且在许多地方是通例"。[1]

从一个地方的汉字书写风格，还可以看出当地的风俗民情。例如上古春秋战国时期南方诸国书写的楚系文字，结体奇诡，好用羡画饰笔。这种纤丽秀美的汉字形态，反映出楚地民风的奇幻色彩和浪漫精神。楚人信鬼崇神，淫祀好祭。《楚辞・九歌》中充满了天神地祇人鬼。古文献曾有这样的记载：

> 昔楚灵王骄逸轻下，简贤务鬼，信巫祝之道，斋戒洁鲜，以祀上帝，躬执羽绂，起舞坛前。吴人来攻，其国人告急，而灵王鼓舞自若，顾应之曰："寡人方祭上帝，乐明神，当蒙福佑焉，不敢赴救。"而吴兵遂至，俘获其太子及后姬以下，甚可伤。（《新论・言体篇》）

文献的记载正印合了楚系文字尚奇尚新，诡异不拘的风格。征之楚地出土的木卮和木豆，也可以发现其用红、金等色彩绘特殊云纹的标新立异的装饰风格。

古汉字是古代社会风俗的一面镜子。即以当时人的面貌来说，我们从"髯"（两颊上的长须）、"髭"（颊毛）、"髭"（嘴上须）等字也可见当时蓄胡子的风尚。国外的汉学研究者还从汉字结构观照中国古人的态势习俗。[2] 例如"耻"字，据《说文》的解释是"辱也。从心，耳声"。然而"耳"旁不仅象声，而且象意。在古代，"耻"不仅联

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》。
② 参见游顺钊《原耻》，载《中国语文》1991年第6期。

系一种耻辱心理，而且联系一种表示羞耻的手势——擦耳。这种习俗与古代的刵刑（割掉犯人耳朵）有关。在刵刑流行的年代，指着耳朵这个手势成为警戒人们不要做羞耻之事的符号，意即“小心你的耳朵”。以后这个手势的含义逐渐淡化，保留在儿童的嬉戏动作中，即用擦耳朵的动作去嘲弄别的孩子“没羞”。今天广东粤语地区还有一边用食指在耳垂后面向前拨两三次，一边说“羞、羞、羞，羞掉耳朵送烧酒（做下酒菜）”的。“耻”字以“耳”为偏旁，显然反映了这种习俗之源。后来人们更多的是用手指擦脸颊表示“没羞”，这种手的前移，遵循人类手势位置“往前向对方视域中心转移”的规律。无独有偶，中国上海、山东一些地区的习俗，又以手指刮鼻子表示“没羞”。在这些地区的中心城市，刮鼻子的意思又演变为惩罚对方。这种手势民俗又可与古代的劓刑联系起来，看出其渊源关系。这也可以证明“耻”字作“耳”旁的手势民俗意义。《说文》中还有一个“聑”字，解释为“安也”。双耳俱在，表示没有做耻辱之事，平平安安。这又是对“耻”字的民俗释义的一个旁证。

八、汉字与古代战争

战争是古代社会生活一个重要的方面，这一点从古汉字也可以看出来。据统计，在甲骨文中，与战争有关的字，如兵器的戈矛、方国的夷羌、战时的射卫、俘虏的囚杀等，占总字数的 8%，大大超过有关衣（1.7%）、住（6%）、行（3.6%）方面的字数。

甲骨文中不少字形描写了当时所用的兵器。例如“兵”字象两手持斤。“戊”字象一柄有月牙刃的大斧。“戉”（钺）字也象大斧。“殳”字象一种长柄武器。“戈”字象侧视的戈形，有援有胡有柄有镈。“弓”字象弓形。“矢”字象箭形，锋镝、杆、尾、羽俱全。“函”字象一只箭袋，里面插着箭。“箙”字象盛矢之器，在一个架子上插满了矢。“侯”字象射箭对准的靶子。“甲”字象士兵穿护身衣时的俯视

图，框形表示前护胸和后护背，框中十形表示所开套头处。“胄”字以头盔的图形和“目”会意，表示头上所戴之胄。“介”字在人形两旁画标记表示人披甲。“盾”字是一面盾牌的形状，中间画有把手。

甲骨文中还有一些字形描写了当时使用武器的方式。例如“武”字以脚（止）表示战士，字形象战士持戈。“成”字象战士肩扛武器。“戒”字呈双手执戈形。“伐”字象一把戈砍断人头。“戉”字也象一把斧砍断人头。“射”字象一只手张弓引箭。“取”字象一只手取耳朵。《说文》释之曰：“周礼，获者取左耳。”可见古代战争以割取被杀者的耳朵计功。甲骨文中还有一些未释出的字，其结构或象士兵持刀肃立；或象士兵一手持斧钺。一手提战俘，凯旋而归；或象士兵一手持戈一手持盾，都生动地展现了古代战争的风貌。其他如“戎”字以“甲”和“戈”会意，前者是防守武器，后者是进攻武器，合起来表示与战争有关之事。“卫”字画几只脚在城的四周，表示巡逻守卫。

一些汉字的演变还反映出战争装备的演变。例如“礮”字从石从马从交，可以想见这是一种安置在战车上的抛石机械，即古代的炮。据文献记载，这种武器“飞石重十二斤为机发行二百步”，“以机发石为攻城具”。《后汉书·袁绍传》云：“曹操发石车击袁绍军中，呼霹雳车。”这种车就是“抛车”，即礮车。“礮”这个字反映出“驾车以机发石”的古战争攻城方式。“礮”字后来演变为“砲”。这个字从石包声。这一字形演变反映出“以机发石”已不再在战车上进行，所以象征战车的“马”和“交”（连接之义）被省去了。炮从车上移到了地上。“砲”字后来又用“炮”来表示了。“炮”，原是古代的一种烹饪方法。《说文》曰：“炮，毛炙肉也。从火包声。”段玉裁注：“炙肉者，贯之加于火。毛炙肉，谓肉不去毛炙之也。……《周礼·封人》：毛炮之豚。郑注：毛炮豚者，焰去其毛而炮之。内则注曰：炮者，以涂烧之为名也。《礼运》注曰：炮，裹烧之也。按裹烧之即内则之涂烧。郑意诗礼言毛炮者，毛谓燎毛，炮谓裹烧。毛公则谓连毛烧之曰炮。

……毛与炮二事，郑说为长矣。”“炮”字兼表“砲”的意思，显然是由于炮的内涵发生了变化。炮由从石变为从火，说明它不再是发石机，而是真正的火炮了。

九、汉字与原始艺术

古汉字所反映的原始艺术形态，最引人注目的就是舞蹈了。甲骨文和金文中的“扎”字，就象一个人跽坐着以双手和手臂来表演各种动作。甲骨文的“夰”字，也象一个人飞扬高蹈地劲舞。“舛”字更突出了舞蹈者的脚腿动作。

从古汉字的形象看，原始舞蹈有两个特点。一是舞者多戴动物面具或头饰。例如“黑”字的金文字形象一个舞蹈者头戴怪兽面具，身披饰物，面具上眼目甚多。甲骨文有一个“奚”形字，象舞蹈者头戴鱼形假面。“冀”字的金文字形象舞蹈者头戴饰物模仿一头野兽。金文中还有一个“羿”字，画一个舞人戴着有两只蒲扇般大的耳朵的面具，手舞足蹈，甚为怪诞。这种舞蹈风格充满了渔猎时代的生活气息。在那个时代，动物是狩猎的对象。舞蹈者装扮动物，其目的往往是对猎物施加巫术影响，迫使它们出现，从而捕获它们。人类学家曾对北美的一种野牛舞做过生动的描述：

> 跳这种舞的目的是要迫使“野牛出现”……大约5个或15个曼丹人一下子就参加跳舞，他们中的每个人头上戴着从野牛头上剥下来的带角的牛头皮（或者画成牛头的面具），手里拿着自己的弓或矛，这是在猎捕野牛时通常使用的武器……这种舞蹈有时要不停地连续跳两三个星期，直到野牛出现的那个快乐的时刻为止。
>
> 当一个印第安人跳累了，他就把身子往前倾，作出要倒下去的样子，以表示他累了。这时候，另一个人就用弓向他射出一枝钝头的箭，他像野牛一样倒下去了。在场的人抓住他

的脚后跟把他拖出圈外去，同时在他身子上空挥舞着刀子，用手势描绘剥野牛皮和取出内脏的动作，接着就放了他。他在圈内的位置马上就由另一个人代替，这个人也是戴着面具参加跳舞……用这种代替办法，容易把舞蹈场面日夜保持下去，直到所希望的效果达到，即野牛出现为止。[①]

显然，模仿猎物的舞蹈，是狩猎生产方式的需要。汉字的构形真实地记录了这一具有原始功利性的艺术形式。如果我们把这种功利性作一些淡化，那么这种狩猎舞蹈一方面衍化出一系列的舞蹈语汇，如后代传承的“打鸳鸯场”、“雁翘了”、“龟背儿”、“双飞燕”、“大鹏展翅”、“虎跳”、“扑虎”、“乌龙搅柱”、“商羊腿”等；一方面衍化出一系列的舞蹈品种，如后人所见的狮舞、龙舞、鱼龙舞等；一方面还衍化出种种古代游戏。例如角抵类游戏中的摔跤，据古书记载：“秦汉间冀州有乐，名‘蚩尤戏’，其民三三两两，头戴牛角而相抵。”(任昉《述异记》)这种摔跤又进一步演变为带一点戏剧性的竞技表演。汉代著名的表演《东海黄公》表现人与虎斗，虎由人戴假头具装扮而成。这种带有故事性的角抵，开了后来戏曲武打之先河。

除了面具和头饰，汉字构形中还可以看出原始舞蹈的尾饰。“尾”字，《说文》的解释是：“微也。从到(倒)毛在尸后。古人或饰系尾，西南夷皆然。”段玉裁认为，“微”与“尾”叠韵为训，意为“细也”，两字可以互借。从甲骨文的字形看，“尾”字象一个屈曲的人体身后拖着一条尾巴。这条尾巴显然是装饰性的，所以许慎认为“古人或饰系尾”。段玉裁引郑玄的话指出：“古者佃渔而食之。衣其皮，先知蔽前，后知蔽后。后王易之以布帛，而独存其蔽前者，不忘本也。”《后汉书·西南夷列传》亦云：“槃瓠之后，好五色衣服，制裁皆有尾形。”“(哀牢夷)皆刻画其身，象龙纹，衣著尾。”汉字的字形为我们保存了这种原始舞饰的生动形象。

---

① Catlin,The North American Indians.i,PP.127-8,Edinburgh,1903

由古汉字所反映的原始舞蹈的另一个特征，是舞蹈多与巫术活动有关。从“巫”字看，甲骨文和金文的“巫”字象人双手持物而舞。《说文》释之曰：“女能事无形，以舞降神者也。象人两褎舞形，与工同意。”可见，巫者即“以舞降神”的舞者。“巫”字的小篆字形，许慎认为人舞两袖而舞。所谓“与工同意”，“工”字古文作“𢒄”，其中的三撇是“饰画文”之义，因而“工”字的释义是“巧饰也”，引申为“凡善其事曰工”。“巫”字的结构既有舞形又有饰画义，它与原始艺术之缘是无可置疑的。从音韵上说，“巫”与“舞”叠韵，上古均属明母鱼部，两者有同源关系。以舞降神的巫事，其目的何在呢？段玉裁云：“周礼女巫无数，旱暵则舞雩。”查《周礼·女巫》有“旱暵则舞雩”，《周礼·鼓师》有“帅而舞旱暵之事”，可见以舞降神是一种因干旱而祈雨的祭奠仪式。这一点从“雩”字也可以看出来。

“雩”字，《说文》释曰：“夏祭乐于赤帝以祈甘雨也。从雨，亏声。”可知“雩”是一种旱祭。因其祈雨而从雨。据《礼记·月令》记载：“仲夏之月，大雩帝，用盛乐，乃命百县。雩祀百辟卿士有益于民者，以祈谷实。”郑玄注云：“雩，吁嗟求雨之祭也。雩帝，谓为坛南郊之旁，雩五精之帝，配以先帝也。自鞀鞞至柷敔皆作曰盛乐。凡他雩用歌舞而已。”如是，则“雩”字亏声因其吁嗟求雨。从《礼记》和郑玄注可知，古代旱祭必然采用歌舞的形式。这一点从“雩”的异体字的结构也可明了。“雩”字或作“䨜”，从羽。许慎认为这是由于雩祭总要“舞羽”之故。《周礼·乐师》正有“有羽舞，有皇舞”的记载。郑玄认为：“羽舞者，析羽。皇舞者，以羽覆冒头上衣饰翡翠之羽。”“皇”舞的“皇”，又作“䍿”。《说文》释“䍿”曰：“从羽王声，读若皇。”郑玄注《周礼·舞师》云：“䍿舞，蒙羽舞，书或为皇。”可见皇舞也是一种羽舞。“雩”字又作“䨞”，（据郭沫若《粹编考释》）而“無”正是“舞”的初文。旱祭之名而字从“無”，正形象地刻划画原始舞蹈的巫术性质。

甲骨文记述的祭祀活动中有不少龠祭，所谓龠祭，即在祭祀的

舞蹈中吹龠为乐。甲骨文中的“龠”字象编管之形，显然是一种乐器，是后来“籥”和“禴”的初文。在古文献中“龠”又作“勺”（礿）。朱骏声《说文通训定声》“礿”字下说：“字亦作禴。”所以《礼记·燕礼记》有“若舞则勺”的说法。“勺舞”即“礿舞”，即以禴伴奏之舞，而这种舞蹈又是为祭祀服务的。《周易》中就有“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”的记载。这又证明了原始舞蹈（舞乐）的巫术性质。

《诗经》中的三颂（《周颂》、《鲁颂》、《商颂》）多与祀神祭祖有关，属庙堂祭祀音乐。“颂”字的籀文形式左偏旁为“容”。“颂”与“容”的关系如段玉裁所言：

> 古作颂貌，今作容貌。古今字之异也。容者，盛也，与颂义别。六诗一曰颂。周礼注云：颂之言诵也，容也。诵今之德广以美之。诗谱曰：颂之言容。天子之德，光被四表，格于上下，无不覆焘，无不持载，此之谓容。于是和乐兴焉，颂声乃作。此皆以容受释颂，似颂为容之假借字矣。而毛诗序曰，颂者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。此与郑义无异而相成。郑谓德能包容故作颂；序谓颂以形容其德，但以形容释颂而不作形颂，则知假容为颂其来已久。以颂字专系之六诗，而颂之本义废矣。汉书曰：徐生善为颂，曰颂礼甚严，其本义也；曰有罪当盗械者皆颂系，以假借为宽容字也。

由此可见，“颂”字古文从容得声是因为颂的本义为“形容”。如是则《周颂》即“周之形容”，《鲁颂》即“鲁之形容”，《商颂》即“商之形容”。而形容之主要方式，便是通过舞蹈的“赋形”，将“美盛德”表现出来。如《乐记》所言：“诗言其志，歌咏其声也，舞动其容也。”所以阮元在《释颂》中明确指出：“三颂各章皆是舞容，故称为颂，若元以后戏曲，歌者舞者与乐器全动作也。”这种“舞容”的功能自然是祭祀的，即“美盛德之形容，以其成功告于神明者也。”（《诗大序》）“颂”字古文结构之从容声，正反映了原始舞蹈的巫术性质。

十、汉字与原始意识

汉字的构形是一种观念的运作。它不仅记录先人对客体的认识和理解，而且透露出先人在认识世界的过程中所形成的种种心态与意识。

古汉字中凡指称少数民族的字，大都有一个兽类偏旁。例如西方羌人名字从“羊”，北方狄人名字从“犬”，南方蛮人名字从“虫”，东南闽越之人名字也从“虫”，北方貉人名字则从“豸”。这些兽类偏旁，直观地反映出古代中原民族对夷域民族的蔑视与恶感。《说文》释“貉”云：“北方貉。豸种也。从豸，各声。孔子曰：‘貉之言貉貉，恶也’。”“貉”与“恶”叠韵，“貉貉”是一种恶貌。称古代东北部一个民族为“貉”，其种族歧视意识呼之欲出。《说文》释“狄”云：“北狄也。本犬种。狄之为言淫辟也。从犬亦省声。”段玉裁注曰：“狄与貉皆在北，而貉在东北，狄在正北。释地曰：九夷、八狄、七戎、六蛮，谓之四海。八蛮在南方，六戎在西方，五狄在北方。李巡云：五狄者，一曰月支，二曰秽貊，三曰匈奴，四曰单于，五曰白屋。王制，明堂位皆言东夷、南蛮、西戎、北狄。”明堂是古代天子宣明政教的地方。凡朝会及祭祀、庆赏、选士、养老、教学等大典均在其中举行。在这样一个神圣的所在将四方少数民族作低贱的定位，充分表现出当时的华夏中心意识。如同“貉”与“恶”同源一样，“狄”也与“辟”（僻）同源。“辟”是邪僻的意思。据《风俗通》云：“狄父子嫂（嫂）叔同穴，无别”，因而其行邪僻。

“羌”字指称西域民族。其结构从羊从儿，羊又表声。据段玉裁的说解：“羊儿者，羊种而人胻也。”《风俗通》又有一说：“羌本西戎卑贱者也，主牧羊，故羌字从羊人。”这两种说解，都反映出古代汉民族的蔑视夷族的意识。“蛮”和“闽”也是如此。这两个字《说文》的解释都是“它种，从虫”。“它种”即蛇种，这与说狄为犬种，说貉为

豸种是一样的，都是视异族为野蛮人。然而也有一些民族的名称其字形不从兽类的，如西南的僰、焦侥，东方的夷。许慎指出：西南的僰人和焦侥人"颇有顺理之性"，所以字从人。东夷人"俗仁"，所以字不仅从人，而且从大。大正象人形，象征"天大地大人亦大"。所谓"俗仁"，据《后汉书·东夷传》云："仁而好生，天性柔顺，易以道御，有君子不死之国焉。"《论语·公冶长》记孔子言曰："道不行，欲之九夷，乘桴浮于海。"孔子哀叹道之不行于世，此时他想居住的地方是九夷。这也说明古人认为东夷天性柔顺，"异于三方之外"，与其他野蛮民族不同。古代汉民族对周围少数民族的强烈的华夏中心意识，在这些字形中鲜明地表现出来。

如果我们再看一下这些少数民族族名在甲骨文中的字形，更可以感受到先民睥睨万方的心态。甲骨卜辞中"方"字常常指称四方少数民族，其字形象人颈上戴着一个束缚性的笨拙的饰物。"鬼"字也常常指称异族，其字形象一个头部异常大的人形。"允"(狁)指称匈奴族人，其字形也象一个头耳巨大的人形。所有这些，都意在强调异族之"非我族类"，野蛮人也。

古汉字反映的原始意识是多方面的。例如从甲骨文"好"字以妇女携孩子构形，可以看出古代社会对多子多育的肯定。甲骨文的"毓"字构形也象妇女生孩子，其形旁"每"据段玉裁的解释是"草盛也，养之则盛矣"。可见繁衍后代多生多育是当时一种普遍的社会意识。所以"毓"字后来又有了"好"的意思。又如甲骨文的"粦"(燐)字画出了先民对磷火的观念：它是一种浑身放光，能疾步如飞的幽灵。字形的上半部是发光体，下半部则是双足。再如甲骨文的"雷"字以一组车轮造型，反映出古人对雷的观念：它是天神驾车驶过所发出的隆隆声。有些抽象意义的字形蕴含着古人独特的思考。如"化"字在甲骨文中以一正一反的人形表现，在古人的意识中人的由生到死正是一个演化的过程。

十一、汉字与原始宗教

原始宗教是原始人类精神生活的一个重要方面。殷周时代依然弥漫着敬事鬼神、占卜祭祀的气氛。我们从古汉字的结构中可以窥见先民宗教生活之一斑。

先民崇拜他们所面对的难以解释的自然现象，视之为自然神。如甲骨文的“虹”字象天上的彩虹，但在虹的两端都画有象龙头一样张开大口的首形。这是先民对虹的理解和解释——虹是一种天神。从自然现象本身看，古人认为虹是一种“天气”，“凡日旁气色白而纯者名为虹”（《后汉书·郎顗传》）。进一步从哲理上加以认识，则虹的功能是“攻也”，即虹为“阳气之动”，虹的出现是“纯阳攻阴气”（《释名·释天》）。这种功能同虹的态势联系起来，则如《说文》所说：“（虹）状似虫，从虫工声。”段玉裁注：“虫者，它（蛇）也。虹似它，故字从虫。”这就赋予虹一种灵性，从而神化了虹。籀文的“虹”字从虫又从申，申是电的古形。段玉裁说：“电者，阴阳激耀也。虹似之，取以会意。”这就将先人对虹的自然性和灵性的认识结合了起来，熔铸在一个字形里。虹在古时的另一个名称是“蝃蝀”，字形从虫，也反映了古人赋予虹的灵性化。征诸古文献，甲骨文有“亦有出虹自北饮于河”之说；《汉书·燕王旦传》有“是时天雨，虹下属宫中，饮井水，水泉竭”之述；《梦溪笔谈·异事》则有“世传虹能入溪涧饮水，信然”之议。饮水之虹自然有首有口，这正合于甲骨文的结构意义。“虹”字两端的双头正是伸向大地汲饮的。

除了天象崇拜之外，还有地物崇拜。一种是土地崇拜。古汉字“社”从土，既表示土地之神，又表示祭祀土地神，还表示祭祀土地神的地方。“社”的本字正是“土”。古人认为“土者五行最贵者也”（《春秋繁露》）。“土，五行之主也，能吐生百谷者也。”（《礼记》王肃注）所以土地最早成为先民神化和崇拜的对象。由于“土为群物

主”,所以土又称为“后土”,与“皇天”相应。“后土”也指称土地神和祭祀土地神的社坛。《礼记》中就有“其神后土”,“君举而哭于后土”之说。一种是灵石崇拜。甲骨文的“祏”字左为石形,右为T形神主。它是宗庙中的神主。所以《说文》云:“祏,宗庙主也。”一种是火崇拜。由于火对原始人类生存发展的巨大意义,对火的崇敬在古汉字构形中也生动地反映出来。如“王”字在金文中作火形,本义为火光。后来引申为君王之王。“皇”字在金文中也象灯缸中点着火,有光明和美、大之义。后来引申为君王之称。这些显然都与先民的火崇拜有关。

由于动物和原始人类生活的密切关系,我们从汉字结构中还可以看到先民的灵兽(禽)崇拜。例如在春秋战国时期流行于吴、越、楚、蔡、宋等国的鸟虫书,其字形象虫鸟之形,大多刻在兵器和钟镈上。宋是商的后代,《诗经·商颂》中有“天命玄鸟,降而生商”之说,商是以玄鸟作为族名的。鸟作为一种民族图腾,是商人崇拜的对象。这一点从甲骨文中殷人先祖王亥的“亥”字也可以看出来。甲骨文“亥”字之上,往往加“鸟”或“隹”作为偏旁。“鸟”和“隹”都指鸟。它们与“亥”在音韵上并无相通之处,因而只能是“亥”字的意符。这就表明殷商族起源的传说与鸟有关。据《诗经·商颂》的郑玄笺云:“禹敷下土之时,有娀氏之国始广大,有女简狄吞鳦卵而生契,尧封之于商后,汤王因以为天下号。”又据《史记·殷本纪》云:“殷契母曰简狄,有娀氏之女,为帝喾次妃。三人行浴,见玄鸟堕其卵,简狄取吞之,因孕生契。”拿“玄”的甲骨文字形与这些古文献相印证,可知鸟崇拜确实在商族的历史上自有渊源。这可以说是后来的鸟虫书的一个来源。另外,就楚人而言,其祖先是祝融。一方面,古文献记载:“楚之先出自帝颛顼高阳。高阳生称,称生卷章,卷章生重黎,黎为高辛氏火正,帝喾命曰祝融,帝诛重黎,而以其弟吴回居火正,为祝融。吴回生陆终,陆终生季连,季连芈姓。楚其后也。”(《史记·楚世家》)另一方面,古文献又记载:“南方之神名曰祝融,

其精曰鸟,离为鸾。"(《白虎通·五行篇》)由此可知,作为楚人始祖的祝融又是鸾鸟的化身。鸾鸟即凤鸟。鸟崇拜在楚地表现为凤崇拜。从楚墓出土的衣饰、鼓架上每见凤纹,而在文献记载中楚人又每每以凤自喻或喻人。如屈原《九章·怀沙》中的"凤凰在笯兮,鸡鹜翔舞"即以凤自喻。《史记·孔子世家》记楚狂接舆"歌而过孔子曰:'凤兮!凤兮!'"即以凤喻人,表示一种赞美。这些记载与楚系文字的鸟虫书形式相映照,充分证明了楚人对鸟的崇拜。而这种崇拜,本质上是图腾崇拜、祖先崇拜。鸟虫书所刻之器或为祭祀之重器如钟、鼎,或为王侯之用物如楚王之戈、越王之剑,都说明了这一点。

一个民族由于各种不同的原因,会有多种图腾、多种灵兽(禽)崇拜。上文引《史记·楚世家》云:"季连芈姓,楚其后也。""芈"姓据《说文》的解释是:"羊鸣也。从羊,象声气上出。"又楚人的始祖祝融的"融"字从"鬲"。"鬲"字下部在金文中写作"羊",这个结构讹变即为"芈"。显然,楚人姓"芈",而"芈"即"羊"的古字,这一线索表明楚姓与神羊有关,楚人在鸟图腾的崇拜后又有了羊图腾的崇拜。从出土文物来看,楚国曾侯乙墓棺上绘画了持戈的羊形人,也显然是把羊当作亡者的保护神。商代的羊尊十分精美,多出于楚地,也可证楚人的羊崇拜。从文献来看,《汉书》记载有零陵蛮羊氏,可知湖南南部在汉代犹有羊图腾的民族。另据宋郑樵《通志·氏族略》"楚以鬻熊之故,世称熊氏,女子则称𦎫焉","三代之前,姓氏分而为二,男子称氏,妇人称姓。氏所以别贵贱,贵者有氏,贱者有名无氏。"母系社会知母而不知有父,于是子从母姓,夫从妻姓,这种习惯保存下来,以"熊"命名的楚王族便是以母系的"芈"为姓。《广韵》亦云:"㜷,母也。楚人呼母曰㜷。""㜷"与"芈"声韵相通,或云"㜷"是"芈"的本字。这也可证楚人母系之名源出羊崇拜。据调查,今四川西北的羌人自称"尔芈"、"尔玛"、"尔绵"。楚人的芈姓很可能来自其先人羌族。而羌人正是以牧羊为业,"羌"字也从羊。姜亮夫认为:"史载楚姓芈,此以羊为图腾也,即是'西羌牧羊人'之姜

姓，是西方一大族。”[1] 证之于楚文化，其中确有许多西北文化影响或者说“遗传”。如《离骚》中神话言及的山川地名多在西北，如昆仑、不周、崦嵫、赤水、西海等。姜亮夫精辟地指出：

> 楚族起自姜水，在西极流沙之间。此屈子《离骚》所以以“西海”为最后神游之所，而弓车弭节，高驰邈邈，奏《九歌》而舞《韶》，其乐无极，而斗然结以临睨“旧乡”。旧乡者，先人发祥之地，虽仆马，亦蜷顾不行，其寄意之深远恺切，岂复有可疑者乎？[2]

由此可见，从楚人的族源来看，其羊崇拜也是渊源有自。

除了自然神崇拜之外，古代汉民族的生殖崇拜也渗透于汉字的结构中。例如“且”字是“祖”的初文，其甲骨文字形象男性生殖器，以此作为人之初的象征。这反映了先民对生育图腾的崇拜，对宗族的崇拜。“且”字作为先祖的象征，当产生于父系氏族社会，它深刻地体现了当时的父权观念。1983年在海南保亭县毛道乡毛道村征集到一尊出土的石制男性生殖器偶像，也证明了“且”为受祭先祖的象征。甲骨文中“且”与“祖”已可通用。现代汉语的北方方言中称男性生殖器为“鸡巴”、“鸡子”，这个“鸡”正是为避讳而代替“且”的。后来为强调祭祀的意义，为“且”加了“示”旁。与“祖”对文之“宗”也是从示。而“宗”与“祖”又在音韵上双声相关，无论在字源还是语源上，两者都同源。

生殖崇拜是和祖先崇拜联系在一起的。人类社会的发展中，由于父权制的确立，人们对血统世系有了明确的认识。父系氏族或家族之长便作为本族的代表和保护者而受到宗族成员的普遍敬畏。在他们死后又被视为宗族得以幸福和繁衍的体现者和庇护者，受到崇拜和祭祀。这种对祖先的敬畏和崇拜，同样体现在古汉字的结

---

① 姜亮夫《楚辞学论文集》，上海古籍出版社1984年版。
② 姜亮夫《楚辞通故》，齐鲁书社1986年版。

构中。古汉字"商"是"嫡"的初文。"帝"是"禘祀"之"禘"的初文。"帝"与"商"相通。"帝"在金文又作"啻","啻"也与"商"相通(《类篇》中"藡"又作"蔐")。如此看来,上古时代举行帝祀的人必须是上帝嫡传的后代,他们是宗族血统世系的象征。"帝(禘)"与"商(嫡)"通是祖先崇拜的逻辑结果。

上古社会的宗教生活具体地表现在各种宗教仪式上。这些仪式或多或少地积淀在古汉字的构形中。例如"産"字,古人的解释是"生其种曰产"(《周礼·大宗伯注》)。《说文》曰:"产,生也,从生彦,省声。""产"字从生从彦,可以看出它记录了上古出生仪式的一些消息。"彦"字从彣,意为"美士有彣"。而"彣"字又从彡从文。段玉裁注曰:"以毛饰画而成彣。"可见"彣"是文饰的意思。表示"生其种"的"产"而有文饰义,可知原始时代的出生仪式是在新生儿身上施以文饰。据格罗塞《艺术的起源》一书记载,澳洲的原始部族"既用红色涂身来表示进入生命,他们也用这颜色来表示退出生命"。这也为"产"字的从彦提供了一个人类学的注解。

古时的宗教仪式不仅有文饰,而且有舞蹈。例如甲骨文的"雩"字,据《说文》解释是:"夏祭乐于赤帝以祈甘雨也。从雨,亏声。雩,舞羽也。"可见"雩"是一种祈雨的宗教仪式。"雩"字有两个异文。一个是"翌",表明这种祈雨形式以"羽"为舞饰。一个是"䨵"。"無"是"舞"的初文,也可证这种祈雨形式伴以巫术舞蹈。"無"有个异体字是"无"。从文献用字来看。如清人所言:"《诗》、《书》、《春秋》、《礼记》、《论语》本用'无'字,变隶者变为'無',惟《易》、《周礼》尽用'无'。"(王玉树《说文拈字》)古本《老子》和《尚书》也用"无"字。在甲骨文字形中,"無"是一个人双手持毛尾舞蹈形,在金文字形中,"无"则象一个人长袖善舞。这种舞姿同河南南阳出土的汉画像石舞蹈图和河南郑州出土的汉砖画像上的舞蹈姿态相印合。据《周礼·春官·乐师》的记载:"凡舞,有帗舞,有羽舞,有皇舞,有旄舞,有干舞,有人舞。"这些都是宗教舞蹈的类型。其中"羽舞"、"皇

舞"、"旄舞"都是以羽为舞具的舞蹈。因此"皇舞"又作"帗舞"。《说文·羽部》释"翌"为"从羽,王声,读若皇"。郑玄注《周礼·舞师》亦云:"翌舞,蒙羽舞,书或为皇。"而"帗舞"、"干舞"则分别是手持彩缯或干戚的舞蹈。"人舞"无疑是徒手舞,即古汉字中"无(无)"的形象。无者,舞也,又巫也。"无"与"巫"同在古音鱼部明母。舞蹈时,众舞人(女巫)正是由司巫率领翩翩起舞的。所以《周礼·春官·司巫》记载着这样的祭祀仪式:"掌群巫之政令,若国大旱,则帅巫而舞雩。"

古汉字"侯"字的构形又记录了另外一种宗教仪式。根据《说文》的解释,"侯"字"从人,从厂,象张布,矢在其下"。意为"春飨所射侯也"。段玉裁注曰:"春飨所射侯,谓天子诸侯养老先行大射礼之侯也。天子诸侯养老皆如乡饮酒之礼,故亦谓之飨。"可见,射侯是上古时代盟主召集诸侯盟会时所举行的一种仪式。"侯"是射的对象,从字形看,从人表明它取象于人。段玉裁说:"为人父子君臣者,各以为父子君臣之鹄,故其字从人。"这说明"侯"是具有某种身份、职位的人的象征物。郑玄进一步认为,"侯制上广下狭,盖取象于人。张臂八尺,张足六尺,是取象率也"。至于字形从厂,象张布,矢在其下,段玉裁认为:"侯凡用布三十六丈。侯之张布如厓岩之状,故从厂。……象矢集之也。"如此看来,射侯带有象征性的惩罚意义。在惩罚之时,还须念诅咒之辞。《说文》概括地引了《周礼·考工记》记载的诅咒之辞,其原文是:"维若宁侯,毋若不宁侯。不属于王所,故抗而射女。强饮强食,诒女曾孙诸侯百福。""宁侯"是忠诚于盟主的人。"不宁侯"是背叛盟主的人,因而盟会上要受到大家的诅咒。所谓背叛,指的是"不属于王所",即不尊从于盟主和盟会。这就是"射侯"的原因。射侯的人,则受到"诒女曾孙诸侯百福"的祝福。由于地位的不同,射侯所用之"皮侯"也不同。《说文》云:"天子射熊虎豹,服猛也。诸侯射熊虎。大夫射麋。麋,惑也。士射鹿豕,为田除害也。"段玉裁解释道:

王大射则共虎侯熊侯豹侯，设其鹄。诸侯则共熊侯豹侯，卿大夫则共麋侯。皆设其鹄。郑曰：以虎熊豹麋之皮饰其侧，又方制之以为辜，谓之鹄，著于侯中，所谓皮侯。王之大射，虎侯，王所自射也。熊侯，诸侯所射。豹侯，卿大夫以下所射。诸侯之大射，熊侯，诸侯所自射。豹侯，群臣所射。卿大夫之大射，麋侯，君臣共射焉。

由以上所论可知，射侯作为一种原始的诅咒仪式，在周代的诸侯盟会中已形成一套规范。甚至“诸侯”之“侯”的得名，也由此而来。章炳麟在谈到“丁侯不朝，太公画丁侯，射之。”（《六韬》）和“苌弘设射貍首。”（《史记》：貍即不来之合音。貍首指诸侯之不来者）时也指出：“盖上古神怪之事讫周未息。……盖本言群后，因射群后不朝者而作侯。由是诸侯为后，且以为五等之名焉。”（《文始》）

从古汉字的结构来看，上古时代的祭祀有多种类型。

一为肉祭。“祭”字的甲骨文结构就象手持肉献于神前。肉形甚至滴着肉汁（或云血水）。神形则由代表神主的“示”表示。“示”字本身也是一个象形或象意的字。从甲骨文的字形来看，“示”字呈“T”形或“亍”形，像神主牌位。后来又有了“示”形。许慎对“示”作了象意的解释：“天垂象，见凶吉，所以示人也。从二（上），三垂，日月星也。观乎天文以察时变，示神事也。”如果联系甲骨文的字形，则天的下面原为一竖，应非指日、月、星，而是指一切预示人事的自然现象。“示”成为神的旨意的象征。在行祭之时，殷人相信先王先妣的灵魂会从天而降，附于神主之上，并对所祭之肉加以享用，从而对子孙的事奉感到愉悦。这样他们就会保佑后代子孙。

肉祭所用之肉，或由杀俘杀奴而来，或由杀牲而来。殷商时期曾和西北方的牧羊民族羌族互相征战不已。甲骨文中的“羌”字为受桎梏的牧羊人形，金文中的“羌”字则为受系缧之牧羊人形，

可以想见当时的殷人祭祖必以羌人之俘为牺牲。甲骨文的“享”字，其形象以羊献祭于庙堂。其实，“祭”字本身就有“杀”的意思。据杜预《春秋经传集解》所言：“无牲而祭曰荐，荐而加牲曰祭。”从字形上来看，从祭的字如“蔡”就有“杀”义。《左传·昭公元年》云：“周公杀管叔而蔡蔡叔。”《襄公二十一年》又云：“管蔡为戮。”可见“蔡”即杀戮义。“蔡”的古文构形即“杀”字。从语音上看，“祭”与表示残杀义的“残”声韵相通。从文献语言来看，《礼记·月令》中有“孟春之月，鱼上冰，獭祭鱼。……孟秋之月，鹰乃祭鸟，用始行戮。……仲秋之月，豺乃祭兽、戮禽”。文中的“祭”即杀戮义。可见，杀人或杀牲是上古祭神的重要内容，所以祭祀又称“血食”；“祭”的构形也象手持血淋淋的肉块。

二为酒祭。商代多酒器，其品种数量之多，可以看出当时饮酒的时尚。据大盂鼎铭文的记载，商代亡国的重要原因之一就是贵族的酗酒。后来周代接受了商酗酒亡国的教训，制订了法令，对群饮酗酒者处以死刑。由此也可见商代饮酒时尚之一斑。这种时尚自然反映在祭神祭祖的仪式中。金文中的“凶”字，字形象一个酒器，器中空无一物。为什么酒器空则“凶”呢？原来古人曾用黑黍和香草酿制成一种香酒。由于这种酒香气弥漫，便用在祭祀中以馨香远播来享神。这种酒名为“鬯”，其甲骨文字形象一个盛满酿酒的米的酒器。器中充实则神享而保佑，因而“吉”；器中空空则神不保佑，因而“凶”。献酒之祭又称“裸祭”。从“裸”的甲骨文字形看，就象双手执酒尊献于神主之前。

三为火祭。甲骨文中有一个记录某种祭祀形式的字，其形从示从又从木。董作宾在《殷历谱》中认为这个字“从又持木焚于‘示’前，燎祭之义乃益显”。燎祭是一种祭天仪式，这种仪式又称为“帝”。在甲骨文中，“帝”字构形象束柴形，正是燔柴祭天的意思。《说文》对“帝”的解释是：“帝，谛也，王天下之号。”这种审谛天下，君临一切的意义正是由祭天之礼而来的。“帝”的

本义实为“禘”，即祭天仪式。而主持这种仪式的人也就称为“帝”，他们无疑是当时的部落联盟首领。据段玉裁《说文解字注》云，禘祭有三种，曰“时禘”、“殷禘”、“大禘”。

时禘者，王制春曰礿，夏曰禘，秋曰尝，冬曰蒸是也。夏商之礼也。殷禘者，周春祠，夏禴，秋尝，冬蒸。以禘为殷祭，殷者，盛也。禘与祫皆合群庙之主祭于大祖庙也。大禘者，大传、小记皆曰王者禘其祖之所自出，以其祖配之。谓王者之先祖皆感大微五帝之精以生，皆用正岁之正月郊祭之。……云大禘者，盖谓其事大于宗庙之禘。

禘祭由祭天而敬祖，在上古时代具有至高无上的政治意义。“帝”的字义的演变正说明了这一点。当天神和祖先相“配”之时，主祭人就享有了世袭的权利，这就是宗法制度的开端。

甲骨文“帝”字的束柴形，使“帝”又有了集束的意思。燔柴祭天，必先束柴，如郑玄所云：“大者可析谓之薪，小者合束谓之柴。”（《礼记·月令注》）这种集束的操作，使祭天仪式具有了又一种象征意义，即团结一致。这种语源意义保留在“缔”字中。“缔”字从系，《说文解字注》释为“结而不可解者”，这正是衍伸了“帝”的集束义。

记载了火祭事实的甲骨文字还有“寮”字。“寮”（燎）字在结构上呈火烧束薪形，这也是一种焚木祭天的仪式。甲骨文中还有一个“烄”（焚）字，其形象焚烧一个突胸仰向、腹部膨大的畸零人。焚人祭天往往是为了消灾弭患。《左传·僖公二十一年》就有“夏，大旱，公欲焚巫尪”的记载。杜预注曰：“巫尪，女巫也，主祈祷请雨者。或以为尪非巫也，瘠病之人，其面上向，俗谓天哀其病，恐雨入其鼻，故为之旱，是以公欲焚之。”就“主祈祷请雨者”而言，焚女巫显然是为了让她的灵魂升天，在天庭直接向上帝祈雨。这种焚祭方式虽然残酷，却是对祭祀功能的最直接的肯定。就“瘠病之人”的“尪”而言，焚烧他也是为了使他解脱，

灵魂升天，不再需要天的怜悯，从而结束旱情。唐兰在解释“𤆍”（焚）字时说：“黄字古文，象人仰面向天，腹部膨大，是《礼记·檀弓下》‘吾欲暴尪而奚若’的‘尪’的本字。”[①] 如此看来，“焚”字的古形古义都与火祭有关，是这种原始祭祀文化的一个真实的镜象。

四为水祭。如果说祈祷天神要用焚烧人体使灵魂升天的方法，那么祈祷河神、土神就可以采用更为直接的方法，即将贡品投入河中，因为河神、土神居住在河里或地里。甲骨文中的“沈”字，其形象在河流中投入人和牛羊形。它记录的就是这种水祭的情景。作为贡品的牛羊是用于悦神的。后世的文献对水祭也有记载：

> 当其时，巫行视小家女好者，云是当为河伯妇，即娉取。洗沐之，为治新缯绮縠衣，闲居斋戒，为治斋宫河上，张缇绛帷，女居其中。为具牛酒饭食，（行）十余日。共粉饰之，如嫁女床席，令女居其上，浮之河中。始浮，行数十里乃没。（《史记·滑稽列传》）

主事者的理由是当地的“民人俗语”，即“即不为河伯娶妇，水来漂没，溺其人民”。这显然是远古水祭文化的遗迹。所不同的是主事者借此赋敛百姓，压榨人民。

五为杀牲祭。上古时代的祭祀，或诉诸肉身，或诉诸灵魂，其目的都是为了让神悦纳。诉诸灵魂的祭祀，一般都要在现场杀（或烧）戮肉身以使灵魂升天，进入神灵的世界，执行祭祀的使命。被作为祭品的不仅可以是活人，也可以是活牲。甲骨文中的“岁”字，是一种祭祀先公先王的祭名，而其字形象一把斧钺，显然是用以割杀牺牲的。殷人在神灵面前当场宰杀活牲，使它们灵魂出窍，投向先王的灵魂，从而达到愉悦先王的目的。还有一种杀牲祭的方式是将牲畜埋于土坑之中，称为“薶”祭。埋下的牲

① 参见1961年5月9日《光明日报》。

畜可以被地下的神灵所享用。甲骨文的"薶"字结构就象牛、羊、犬、鹿等置于坑中之形。

除了上述祭祀方式外，甲骨文字形中还有以手持贝贡献于神主之前的构形，记录着一种"贝"祭。有关乐祭和舞祭的字形更多。字形多描写鼓乐舞姿的生动图像。例如有一种"彭"祭，其方式是对着先王神主伐鼓。"彭"的甲骨文字形即以三至五撇象之，如闻彭彭之声。

古汉字中描绘的上古时代社会形态、社会制度、社会生产方式、社会生活方式、原始手工业、科学技术、民俗、原始艺术、原始意识、原始宗教，是汉民族历史文化的生动镜像和宝贵的遗迹。它最直接地表现了汉字的浓郁的人文精神，即作为一种抽象的文字形式，它与创制和使用这种文字的民族的社会生活的亲合力。它充分实现了原始文字最基本的"录实"功能，在录实的同时，又满足了原始民族交际的需要。不仅如此，古汉字形态的发达本身，还反映了汉民族历史的发生和发展。正如古文字学家唐兰所说："我们相信夏代一定有过很丰富的文化，可惜，我们所能看见的材料太少了。但是，只要能考出有一两个文字，我们也能够证明在那时候已有了文字。"而"从历史来说，历史是文字很发展以后才能产生的。……夏代已经是有史时期。同样，我们可以说夏时代，文字一定已很发展"。[1] 古汉字蕴涵着丰富而深厚的历史文化信息。古汉字的文化历史解读，不仅是了解和继承中国古代文化传统的重要手段，而且是建设中国新文化的必要途径。

---

① 唐兰《中国文字学》，上海古籍出版社 1979 年版。

第四节　汉字与中国思维

一、汉字建构的辩证思维

语言是以特定的民族形式来表达思想的交际工具，而同时，语言形式本身又是思维过程的一部分。人类思维中概念的形成，推理的展开，都需要有语言形式的"模铸"才能形成和巩固下来，人的认识才能推进，因而，语言形式和思维形式、思维方式都有密切的联系。各民族的思维方式不同，必然深刻影响与之相应的语言形式，反之亦然。而在语言的各种形式表现中，文字的结构，尤其是表意文字的结构，最直观地体现了一个民族的思维方式。

汉字是一种方块表意文字。无论是从汉字的结构方式，还是从汉字的表意方式来看，它都充满了汉民族辩证思维的特点。汉字的起源和发展已有数千年的历史。与此同时，古代汉民族很早就形成了"物生有两"、"二气感应"、"刚柔相摩"、"一阴一阳谓之道"的朴素辩证思想。与汉字具有异曲同工之妙的《周易》中的卦爻，实为这种辩证思维的最集中的体现。《周易》通过象征天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象的八卦形式推测自然和社会的变化，以阴阳两种势力的相互作用作为产生万物的根源。它的所谓"吉"卦，多为上下两卦具有交感性质的；所谓"凶"卦，多为上下两卦不具有交感性质的。如"泰"卦的象是地在上，天在下，象征着阴气上升，阳气下降，天地交感变化，因而是吉卦。而"否"卦的象是天在上，地在下，没有交感易位的变化，没有发展的前途，因而是凶卦。"刚柔相推，变在其中"，是古人朴素的宇宙观和形象的辩证法。《老子》亦云："道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，盅气以

为和。"这里所说的"一"即太极、终极，太极生两仪，从而演化万物。这里的"二"，实质就是"一"，然而它是一种不断运动、变化的相对的过程。西方哲学也讲究"一"，然而由"一"生出来的不是负阴抱阳、阴阳相辅的动态和谐的"二"，而是另外一个作为从属的"一"，以此构成不和谐的"二元"：神统治人，本质统治现象，理念统治实在，理性统治感性。在中国古代哲学中，万物都是对立物的变幻，都具有"交感"的性质，相互对立而又相互渗透，互存互补，相辅相成。无论是男女、日月，还是天地、阴阳，都是在浑然一体中往复变化，就像太极图中黑白二色共处于一个圆球之中。古人云："天地万物之理，无独必有对。"(《河南程氏遗书》卷十一)"二端故有感，本一故能合。"(张载《正蒙·乾称》)"凡天下之事，一不能化，惟两而后能化。"(《朱子语类》卷九十八)"天下之变万，而要归于两端，两端归于一致。"(《老子衍》)"两不立则一不可见，一不可见则两之用息。"(张载《正蒙·太和》)总之，"其阴阳两端循环不已者，立天地之大义"。(张载《正蒙·太和》)这种辩证的思想在汉字构形中的最直接的表现，就是汉字的二合建构。

古汉字是以象形为基础的。所谓象形，以许慎的说法，就是"画成其物，随体诘诎。"然而人事纷繁，要求每一个字符"画成其物"是非常困难的。在古汉字中，真正能独立地描绘事物的字形不多，如"山"、"止"(趾)、"门"、"人"、"象"、"女"等。大部分象形字，或是画部分以代全体，如"羊"和"牛"画头角，"木"画枝干，"车"画车箱和轮，"马"画头和鬃，"虎"画口和牙，"隹"(短尾鸟)画头和翼。难以取特点的只得截取一小部分，如"网"和"吕"(脊椎)。或是画他物以衬托，如"瓜 "画瓜蔓，"须"画头颅面颊，"齿"画口，"眉"画目，"州"画水流，"血"画盛血之盘，"侯"(箭靶)画箭，"牢"画羊。至于动作行为，只能或突出活动的生物器官，如"见"以目象，"闻"以口、耳象，"祝"以屈体之人仰天之口象，"企"以足尖着地象，"拱"以双手象，"鸣"以鸟嘴象，"臭"以狗鼻象；或突出活动的环境，如"集"以木作

背景;“岈”以山作背景,“徒”以路作背景,“盥”以盆作背景,“涉”以水作背景,“出”以居室作背景;或突出活动参与的各方,如“牧”以持鞭之手和牛合成,“逐”以人足和豕合成,“采”以手和树上之果合成,“艺”以人和树苗合成,“食”以口和食器合成,“射”以手和弓箭合成。

从以上这些例子可以看出,象形汉字在表意的过程中,为了克服“画成其物”的局限,早已在自觉或不自觉地对事象进行分析,根据事象的特点和意义要素的组合,设计汉字的结构。每一个字的构形,都是造字者看待事象的一种样式,或者说造字者对事象内在逻辑的一种理解。而这种样式和理解,基本上是以二合为基础的。也就是说,象形汉字的孳乳,是一个由“一”到“二”的过程,由单体到合体的过程,由简单象形到会意象形的过程。而会意,正是汉民族辩证思维的一种原始运作。

会意字的基本形式是两个(少数是两个以上)象形符号的组合。例如“走”字的古文以一走动之人和一足会意,“武”字的古文以一戈和一足会意,“步”字的古文以双足会意,“即”的古文以一人一食器会意,(《说文》:“就食也。”)“从”的古文以二人相随会意,“北”的古文以二人相背会意,(《说文》:“乖也。”)“刑”的古文以人和牢狱会意,“并”的古文以二人并立会意,“陷”的古文以人和陷阱会意,“舀”的古文以手和穴会意,“旦”的古文以半升之日和全升之日会意,“宿”的古文以人和席子会意,“得”的古文以手和贝会意,“族”的古文以人和军旗会意,“奚”的古文以绳索和奴隶会意,(《周礼注》:“女奴也。”)“获”的古文以手和鸟会意,“竞”的古文以二人竞逐会意,“腰”的古文以双手叉腰会意,“戒”的古文以双手持戈会意。可以说,二合是汉字意义结构的基本框架。

除了以相互对待的形象符号会意之外,汉字的孳乳还采取一种较为理性的解释性的二合结构。例如:山高合为“嵩”,少力合为“劣”,大长合为“套”,小土合成“尘”(“塵”的异体),山石合成“岩”

（“䨻”），入米合成“籴”，出米合成“粜”，小大合为“尖”（上小下大），上下合为“卡”（不上不下）。在这些字中，字符的意义代替了形符的意义，其结构依然是二合的。造字者对汉字所指称的事象均作了二元的析解，从而产生了事象的朴素的原逻辑。

然而，无论是以形象符号会意还是以字符会意，汉字的孳乳都不能停留在会意上。许多抽象的事物难以造象，许多具体的事物也难以刻画。于是，为了适应记录语言、表达语词概念的需要，假借字应运而生。假借字并不造新字，然而其功用独步一时。古人云：“天下之事无穷，造字之初，苟无假借一例，则逐事而为之字，而字有不可胜造之数，此必穷之数也，故依声而托以事焉。视之不必是其字，而言之则其声也；闻之足以相喻，用之可以不尽；是假借可救造字之穷而通其变。”（孙诒让《与王子壮论假借书》）根据对《殷契粹编》用字的统计，在全书 20856 个字中，假借字有 12701 个，约占总用字数的 61%。毫无疑问，假借使象形汉字的表词功能大大增强，并且使象形汉字和语言中的词建立起稳定的关系，更使按语句顺序记录话语成为可能。可以说，自假借大量使用以后，汉字真正跨入了音节表意文字的阶段。当然，从字形结构本身来说，假借依存的汉字构形的原逻辑框架并没有改变。正如孙常叙所言：

假借写词法在从图画文字到表意文字的质变过程中是一个关键。这不意味着它是孤立地发挥作用的。首先，假借是凭借形象写词而存在的。它可以根据被描画事物的名称，以词音词关系，就其在所写词句中的地位和关系，想出所写的词来。没有形象写词，就没有假借写词的可能。因此，假借写词它不能离形象写词而存在。其次，突破图画文字樊篱，是书写形式摆脱语意图解向有声语言组织就范的过程。这时，假借写词是和它依以存在的形象写词同时活动，互相作用，组成一个整体力量而横决先期文字区宇的。没有象形、象事、象意等写词法

的同时确立，光靠假借，在当时是不能成功的。[1]

然而，假借字一多，必然产生一形多义、一字多词的现象。汉语的同音词多，在选用假借字形时，音同音近的字形都可能入选，于是又出现一义多形，一词多字的现象。这些都使语言表达含糊混淆。为此，就要增强假借字的区别性。这种区别，是建立在对汉字音义关系的辩证认识的基础上。象形汉字在使用中的含混是与它的表词相联系的。象形汉字的形式本身是传达意义的，可是词却是一个音义结合体，具有二重性。假借字反其道而行之，其形式仅仅传达声音，同样无法适应词的音义二重性。古代汉民族的造字者认识到，仅仅有意义结构上的辩证二合观点，并不能满足汉字表达的功能；只有在音义关系上贯彻辩证二合的观点，才能从根本上完善汉字结构的表达功能。具体来说，就是需要为一形表多词的字加注形符以义别之，或加注音符以声别之。换句话说，就是在字义混同时标音，在字音混同时标义，使大部分汉字都能在音义两方面站住脚，以二合求统一。正是这种成熟的辩证思维，使汉字构形进入一个前所未有的充分发展阶段。

即以“齐”字为例。《论语·乡党》：“齐必变食。”《集韵》言：“隶作斋。”《论语·乡党》：“摄齐升堂。”《经典释文》作：“齐，本又作齌（衣下缝）。”《左传·庄公六年》“后君噬齐”，杜预注曰“若啮腹齐，喻不可及”，后作“脐”。《礼记·玉藻》“趋以采齐”，《经典释文》作：“齐，依注作荠。”《礼记·乐记》“地气上升”，注曰：“齐读为跻（升腾）。”《周礼·天官·醢人》“以五齐、七醢……实之”，注曰：“齐当为齑。”《尔雅·释虫》“蛴，蛴螬”，《经典释文》作：“蛴，本又作齐。”《礼记·祭统》“君执鸾刀羞齐”，《经典释文》作：“齐，本亦作哜。”以上斋、齌、脐、荠、齑、蛴、哜诸字，都是“齐”字假借后加形旁加以区

[1] 孙常叙《从图画文字的性质和发展试论汉字体系的起源与建立》，载《吉林师大学报》1959年第4期。

别而造成的形声字。显然，形声二合构形是一种完善的表词形式。从这个意义上说，形声之前的二合结构都仅仅是意之合，对形声结合来说它们还是"独体"，只有形声才具备了科学的合体表词手段。所以段玉裁在注释《说文解字》"形声者，以事为名，取譬相成，江河是也"时云："以事为名，谓半义也；取譬相成，谓半声也。江河二字，以水为名，譬其声为工、可，因取工、可之声而成其名。其别于指事、象形者，指事、象形独体，形声合体。"

"合体"与"独体"的区别，不仅在于合体表词方法的完备，而且在于合体思维方法的成熟。在形声表词之前，虽然以意义符号结合表词的方式多以二合分析事象，组合事象，但也并不排除三合甚至多合的现象。例如三人为"众"，多木为"森"，木上三口为"喿"（《说文解字》："鸟群鸣也。"），手持火在室内搜寻为"叜"，手持器械在室内殴人为"寇"，日月而空为"曌"，两手分为"掰"，等等。而在形声字中，二合的思维已经成熟，词的音义二重性为汉字的二合构形提供了坚实的基础。一形一声成为形声字固定的结构模式。一个字不可能有两个形符，也不可能有两个声符。有些字看似多合，实质上仍是二合。如"宝"字，甲骨文象房子里有贝和玉，是个会意字。后加注音符"缶"，作"寶"。从表面上看有三形一声，实质仍是一形一声。又如"碧"字，《说文解字》释为"从玉、石，白声"，实质是"石"形"珀"声。正因为形声结构在表词方法和思维方法上都趋向完善，所以以形声构形的字逐渐成为汉字的主流。

从具体的形符的构字量来看，甲骨文中只有60余个形符，其中能造字五个以上的只有"人"、"女"、"止"、"口"、"示"、"木"、"水"、"日"、"火"、"雨"、"大"、"隹"等14个形符。而缺乏孳生能力，只有一个字形的形符有20余个。而到了西周、东周和战国时期，形符的孳生能力普遍增强了。例如"土"旁在殷商甲骨文中只有一个字，而在西周时已有10个字，战国时增加到32个字。"贝"旁在殷商时只有一个字，西周和战国时已增至19和18个字。"肉"旁在殷

商时只有一个字，西周时已增至10个字，战国时又增至25个字。“心”旁在殷商时只有一个字，西周时已有27个字，战国时增至65个字。许多形符在殷商时尚未出现，后世不但出现而且有很强的造字能力。例如“竹”旁在西周时有10个字，战国时增至21个字。“金”旁在西周时出现30个字，战国时增至42个字。“邑”旁在西周时出现21个字，战国时增至89个字。“疒”旁在西周时出现5个字，战国时增至29个字。“言”旁在西周时出现28个字，战国时增至42个字。这些形声字的激增，一方面是由于社会发展的需要，例如“贝”旁字之于商业交换的增多，“金”旁字之于金属的广泛使用，“邑”旁字之于城市的增加等；另一方面形声二合结构在表词上的优势适应了社会发展的需要。从整个汉字系统来看，甲骨文中的形声字约占全部字数的20%，后世的形声字则已占全部字数的90%了。

值得注意的是，形声字的二合结构并不是音义矛盾的双方平分秋色。从表面上看，形声字结构或是左形右声（如论、校），或是右形左声（如期、胡），或是上形下声（如箕、药），或是上声下形（如基、肓），或是内形外声（如问、辫），或是内声外形（如固、裹），但实际上形符是附属于声符的。因为形声字发展的主要动力是为了区别大量使用的假借字，这些假借用字正是以其声音表意的，后来加上形符只是为了给声音所表之义加注标记。形符的这种辅助性质，使历代解释字义的语文学家，将字义的根据更多地放在声符上。宋代文字学家王圣美认为：“古之字皆从右文。凡字，其类在左，其义在右，如木类，其左皆从木。所谓‘右文’者，如戋，小也。水之小者曰浅，金之小者曰钱，歹之小者曰残，贝之小者曰贱。如此之类，皆以戋为义也。”（沈括《梦溪笔谈》卷十四）宋代的其他学者也指出：“青字有精明之义，故日之无障蔽者为晴，水之无溷浊者为清，目之能明见者为睛，米之去粗皮者为精。”（张世南《游宦纪闻》）“卢者，字母也。加金则为铲，加目则为胪，加黑则为黸。凡省文者，省其所加之偏

旁，但字母则众义该矣。亦如田者字母也，或为畋猎之畋，或为佃田之佃，若用省文，惟以田字该之。他皆类此。”(王观国《学林》卷五)清代的训诂学家在此基础上进一步指出：“凡声同、声近、声转之字，其义多存乎声。”(郝懿行《尔雅义疏》)“学者之考字，因形以得其音，因音以得其义。治经莫重于得义，得义莫切于得音。”(段玉裁《广雅疏证·序》)段玉裁在《说文解字注》中论述更为深入：“声与义同原，故谐声之偏旁多与字义相近。此会意形声两兼之字致多也。《说文》或称其会意，略其形声；或称其形声，略其会意。虽则省文，实欲互见。不知此，则声与义隔。”“凡同声多同义。”

形声二合结构中声符的主体地位从字形本身也可以看出来。首先，由于形声字中因形近而分化的字少，因同源音近而分化的字占大多数，因而形声字的声符的形体较形符稳定得多。形符由于仅起一个标记意义的辅助作用，带有很大的随意性，缺乏系统性和逻辑性。同一形符往往不是同一类东西，如“犬”旁的“狻”、“狐”、“猴”、“猪”不是同类，“虫”旁的“蛟”(龙类)、“蚡”(鼠类)、“蜚”(鸟类)、“虹”(天象类)、“蜼”(猿类)也令人不得其解。“竹”旁之于“笑”，“车”旁之于“较”，“虫”旁之于“虽”、“蛮”、“闽”，“水”旁之于“演”，也都存在这样的问题。同一字的形符还常常有异体，这更增加了随意性。例如“逼”与“偪”，“沬”与“秣”，“眠”与“眂”，“挽”与“輓”，“盘”、“槃”与“鎜”，“镘”、“槾”与“墁”。反过来，同一类事物往往有多种形符。例如与手有关的形符有“寸”、“爪”、“攴”、“支”、“手”、“又”、“聿”、“𦥑”等十几种，与眼有关的形符有“目”、“见”、“瞿”、“䀠”、“苜”“等多种，与口有关的形符有“口”、“吅”、“品”、“只”、“言”、“曰”、“号”等多种，与行走有关的形符有“足”、“行”、“廴”、“彳”、“步”、“走”、“辵”、“夂”、“尢”等多种。许多形符属“同义反复”，如“火”、“炎”、“焱”，“虫”、“䖵”、“蟲”，“屮”、“艸”、“茻”、“隹”、“雔”、“雥”，“山”、“屾”，“木”、“林”等等。同是表示猪，“猪”从“犬”，“豭”从“豕”，“豚”从“肉”，“彘”从“互”。同是表示亲属关系，

“姑”、“姪”从“女”，“舅”、“甥”从“男”，“伯”、“仲”从“人”，“孟”、“季”从“子”。

其次，形声字的主体——声符的形体是稳定的，而形符常常要变形，显示出强烈的对声符的依从性。较小的变形如“土”旁，作声符时不变（如“杜”、“肚”、“吐”），作形符时则倾斜（如“堤”、“坊”、“地”）。又如“羊”旁，作声符时不变（如“洋”、“详”、“佯”），作形符时也倾斜（如“羚”、“羚”、“羶”）。较大的变形如“足”旁，作声符时不变（如“促”、“龊”、“捉”），作形符时则变形（如“跑”、“跳”、“跃”）。又如“邑”旁，作声符时不变（如“浥”、“挹”、“扈”），作形符时则变形（如“都”、“邦”、“邻”）。又如“阜”旁，作声符时不变（如“埠”），作形符时则变形（如“队”、“限”、“降”）。许多汉字一旦作为形符进入形声结构，都变形了。诸如“犭”之于“犬”，“氵”之于“水”，“亻”之于“人”，“牜”之于“牛”，“爿”之于“爿”，“纟”之于“糸”，“衤”之于“衣”，“礻”之于“示”，“刂”之于“刀”，“扌”之于“手”，“爫”之于“爪”，“忄”之于“心”等等。在隶书和楷书里，形声字的声符一般都不变形，而意符则往往变形。这充分说明形声字的二合结构是以声为主的。这是文字的表词功能决定的。当然，这并不是说形符不重要。恰恰相反，正是形符为形声字的大量孳生提供了可能。形声字是文字在求表达的同时又求区别的产物。没有表达（记录词音）固然没有文字的基础，而没有区别又不可能有有效的表达。这就是形声结构的辩证法。有意思的是，这种相互关系在不少形声字中会相互转化，即起表达作用的是形旁，起区别作用的是声旁。例如“鸡”的古文字形与“鸟”相混，就加“奚”声；“凤”的古文字形与“鸟”相混，就加“凡”声；“弦”的古形与“弓”近，就加“玄”声，“齿”的古形与“臼”近，就加“止”声。中国古代的阴阳转化、相辅相成的辩证思维方法，在这里得到了充分的体现。

与汉字，尤其是汉字的主体形声字的构形的辩证思维相联系的，还有汉字书写形式的结构平衡。

结构平衡，是汉民族文化表现形式的一个显著特征。中国古代的建筑，在平面布局上总是有一条中轴线，沿着轴线展开格局，并在轴线上布置最重要、最高大的建筑，因而主次分明，平衡对称。大至宫殿，小至四合院，都是严格的轴线对称的格局，遵循比例和等差。中国的语言也是如此。汉语的音节由声母和韵母组成对立的平衡，韵母内部韵头有开合、洪细的对立，韵尾有阴声韵、阳声韵的对立。汉语的声调既有高(平、上)低(去、入)的对立，又有平(平)仄(上、去、入)的对立，还有舒(平、上、去)促(入)的对立。因而汉语的音律具有整体的平衡美。汉语的词汇以双音节为主，汉语的成语类固定结构以四音节为主，汉语的句法也讲究平行结构。这样一种运思方式反映在汉字构形上，必然也注重结构平衡。

从声符和形符的相互制约来看，汉字结构中形符的位置往往受声符形状的制约。声符细长状，形符就在横轴上相配，成左右结构。如“贩”、“财”、“炕”、“炒”、“婚”、“娟”、“绨”、“经”等。声符横阔状，形符就在纵轴上相配，成上下结构。如“贷”、“赏”、“煎”、“烈”、“娶”、“婆”、“絮”、“紧”。在有些形声字中，声符的位置也受形符形状的制约。形符细长状，声符就在横轴上相配，如“讼”、“颂”、“讧”、“项”。形符横阔状，声符就在纵轴上相配，如“翁”、“瓮”、“贡”、“空”。同是一个声符“同”，因形符的不同形状，就会有“铜”、“筒”、“迥”、“衕”四种组配。同是一个声符“今”，因形符的不同形状，也会有“贪”、“岑”、“雂”、“妗”四种组配。形符和声符的相互制约，不仅会产生位置变化，而且会产生形态变化。例如“心”作形符，在纵轴为“恕”、“慕”，在横轴为“愉”；“手”作形符，在纵轴为“掌”、“奉”，在横轴为“拉”；“水”作形符，在纵轴为“浆”、“泰”、“益”，在横轴为“江”；“火”作形符，在纵轴为“煎”、“荧”、“光”，在横轴为“煌”；“羊”作声符，在纵轴为“恙”，在横轴为“祥”、“翔”；“肉”作声符，在纵轴为“育”、“番”，在横轴为“腩”；“之”作声符，在纵轴为“芝”、“寺”、“蚩”；“来”作声符，在纵轴为“莱”、“赉”、“麦”。

从笔画繁简与面积比例来看，为了保持方块汉字的结构平衡，二合的两部分在面积上并不平分秋色。除了一些笔画大致相等的字符相合（如“打”、“扑”、“什”、“村”、“列”、“切”、“北”等）之外，笔画繁简相合的字其笔画多的字符必然增加面积以求平衡，如“抛”、“憾”、“捧”、“搁”、“摆”、“海”、“浦”、“溯”、“徊”、“待”、“懈”、“愤”等等。这些字的笔画多的字符，约占方块内面积的三分之二。凡是三个相同字符组成的字，为了结构平衡，必然不取横排形，也不取倒品字形，而取品字形，如“鑫”、“森”、“淼”、“矗”等。品字形难以写得方而平衡，所以一些品字结构的字又被更为平衡的左右结构所代替。如“鲜”代替了“鱻”，“奸”代替了“姦”，“羴”代替了“羴”，“渺”代替了“淼”，“粗”代替了“麤”。为了保持结构的平衡，一些字还将笔画甚繁的字符拆卸开，将拆下的一部分移到笔画少的一边去。如“雜”字，《说文解字》释为“从衣，集声”。段玉裁注云：“此篆盖本从衣，故篆者以木移左衣下作䧹，久之改雥为隹，而仍作雜也。”“木”移到“衣”下正是出于平衡的需要。又如“疆”字，从土彊声，二合的两部分繁简差异很大；为了结构平衡，便将“土”旁写在“弓”里。

无论是声符还是形符，当它因笔画太多而有可能影响方块字的结构平衡时，它都可能被变形处理，甚至被省去部分。对于大量在假借字的基础上增加形符的形声字来说，所加形符往往是简单的，于是作为声符的原假借字形就显得过繁而不和谐，人们就对声符作简化：

一是将字符重叠的声符简化为一个字符。例如：“鲜”的“羊”声是从“羴”简化而来，“融”的“虫”声是从“蟲”简化而来，“袭”的“龙”声是从“龖”简化而来，“害”的“言”声是从“誩”简化而来。

二是将两个字符组成的声符删去一个。例如：“歎”的声符“莫”，是从“鷬”简化而来，“茸”的声符“耳”是从“聰”简化而来，“吨”的声符“屯”是从“顿”简化而来，“盘”的声符“舟”是从“般”简化而来，“疫”的声符“殳”是从“役”简化而来，“貌”的声符“豸”是从

“豹”简化而来，“驹”的声符“勺”是从“的”简化而来，“炊”的声符“欠”是从“吹”简化而来。

三是将作声符的字符删去一半或一部分。例如：“标”的声符“示”是从“票”简化而来，“阳”的声符“日”是从“易”简化而来，“时”的声符“寸”是从“寺”简化而来，“券”的声符“关”是从“卷”简化而来，“疖”的声符“卩”是从“節”简化而来，“麇”的声符“禾”是从“囷”简化而来，“徽”的声符“微”是从“微”简化而来，“汩”的声符“曰”是从“冥”简化而来。

四是将作声符的字符省去部分笔画。例如：“稽”的声符“尤”是从“稽”简化而来，“訇”的声符“勹”是从“匀”简化而来，“鞠”的声符“鞘”是从“鞠”简化而来。

对于一些因形近而加注声符的字，所加声符往往是简单的，这时也可能对原有字形加以简化。例如：“星”字的形符“日”是从“晶”简化而来，“瓢”的形符“瓜”是从“瓠”简化而来，“屦”的形符“尸”是从“履”简化而来，“虻”的形符“虫”是从“蚰”简化而来，“龄”的形符“齿”是从“齒”简化而来。这种种的简化，显然都是为平衡结构而设计的。

汉民族的辩证思维特征，最直观地体现在汉字的二合建构上。然而除了构形思维之外，汉字的构义思维同样充盈着辩证的意识。这主要体现在汉字雏文构义的辩证性、汉字意义引申的辩证性和汉字使用中因环境影响发生意义转化的辩证性。

汉字雏文构义的辩证性与雏文的原始状态有关。原始文化符号的意义较为混沌，一种事象的意义很容易向其反面转化。例如：

吉凶转化：甲骨文的“吉”字象安置兵器之形。兵器是凶器，因而“吉”有凶义；兵器安置不用又是和平幸事，因而“吉”有喜义。甲骨文的“幸”字象桎梏、手铐之形。于省吾认为是“镊”（一种钳两腕的刑具）的本字，作为刑具，“幸”有祸义；而不为桎梏所钳即为幸

运，所以“幸”又有福义。

刚柔转化：甲骨文的“屯”字象草芽破土而出。草芽柔嫩，破土艰难，因而“屯”有难义。《说文解字》曰：“屯，难也，象草木之初生屯然而难。”草芽虽嫩，但生命力旺盛，集聚着蓬勃向上的活力，因而“屯”有聚义。兵之聚曰“屯兵”，农之聚曰“屯耕”，人之聚构成“邨”（村）字，生机之聚构成“春”字（甲骨文“春”字从草从日屯声）。

施受转化：甲骨文的“受”字象上下两手持舟相授。从接受的一方说，“受”有取得义；（《广雅·释诂》：“受，得也。”）从给予的一方说，“受”有付予义。（《说文》：“受，相付也。”）同样，甲骨文的“承”字象双手托人。从托人的一方说，“承”有奉义，（如“奉承”）从受托的一方说，“承”有接受义。（如“继承”）

上下转化：“贡”字有以下献上之义，（《说文》：“贡，献也。”《广雅·释诂》：“贡，上也。”）又有以上予下之义。（《尔雅·释诂》：“贡，赐也。”）齐佩瑢认为：“贡之本义亦上下之通名，后始分化别为二义。”（《训诂学概论》）

美恶转化：“仇”字有匹偶之义，（《尔雅·释诂》：“仇，合也。”又“匹也。”）又有怨家之义。（《左传·桓公二年》：“嘉耦曰妃，怨耦曰仇。”）段玉裁《说文解字注》认为：“仇者兼好恶之词，相等为敌，因之相角为敌。”郝懿行《尔雅义疏》亦云：“怨嘉虽异，仇妃本同。对文则两耦似分，散文则仇妃俱合。”同样，“毒”字也有善恶两解。段玉裁《说文解字注》云：“毒兼善恶之辞，犹祥兼吉凶，臭兼香臭也。《易》曰圣人以此毒天下而民从之，《列子》书曰亭之毒之，皆谓厚民也。毒与笃、竺同音通用，《微子》篇天毒降灾，《史记》作天笃。”再如“伪”字也有美恶两解。《尔雅》：“载、谟、食、诈，伪也。”又：“作，为也。”“载，行也。”王引之云：“盖伪有两义，载、谟者作为之义；食、诈者虚伪之义。”（《经义述闻》）事实上“作为”和“诈伪”都有“为”义，只是道德指向不同。又如“允”字，“允”有信、诚义，（《尔雅》：“允、展，信也。”“展、允，诚也。”）又有欺谩义。（《尔雅》：“允、任、壬、佞

也。")齐佩瑢认为:"诚信之言深沉也,深沉为大而虚诞亦为大。"(《训诂学概论》)这里善恶的转化也是道德指向的不同。

离合转化:"靠"字字形从"非"。《说文》释"非"为"违也。从飞下翅,取其相背"。而面相背则背相倚,因而"靠"字既有相违义,(《说文》:"靠,相违也。")又有相倚义。(《正字通》:"今俗依附曰倚靠,与《说文》训正反。")段玉裁《说文解字注》认为:"今俗谓相依曰靠,古人谓相背曰靠,其义一也。犹分之合之皆曰离。"

雏文意义的转化,往往会引起汉字形态的变化,即音的分化和形的分化。

从音的分化来说,最常见的是破读。古人已有"一字之中,彼此相形,殊声见义"(《群经音辨·序》)的说法。例如:"享,献也,呼两切;神受其献曰享,呼亮切。"(《群经音辨》)又如《春秋公羊传》:"春秋伐者为客,伐者为主。"何休注:"伐人者为客,长言之;伐者为主,短言之。"再如:"取于人曰乞,去讫切。与之曰乞,去既切。"(《群经音辨》)

从形的分化来说,最常见的是增设字形以分化转化的意义。例如:"讼"有责过义,(《广雅·释诂》:"讼,责也。")又有颂美义。(《说文》:"讼,……曰歌讼。")段玉裁《说文解字注》云:"讼、颂,古今字,古作讼,后人假颂貌字为之。""弛"有废解义,(《说文》:"弛,弓解也。"《广雅·释诂》:"弛,缓也。""弛,置也。"又:"舍也。")又有施布义。(《礼记·孔子闲居》:"弛其文德。"郑玄注:"施也。")古人认为:"凡延及、陈设义,当作'施';凡废、解义,当作弛。古书互通。"(严光照《尔雅匡名》)

其实,有许多古汉字在造字之初已按意义的辩证转化分别构形。例如足停为"止",足不停为"㐅"。(《说文》释曰:"蹈也,从反止。")步行为"彳",步止为"亍"。(《说文》)释曰:"步止也,从反彳。")覆手为"爪",翻手为"爫"。(《说文》释曰:"从反爪。"段玉裁注:"盖以覆手反之,即是掌也。")给予为"予",不予为"幻"。(《说

文》释曰："相诈惑也，从反予。"段玉裁注："使彼予我是为幻化。"）前往为"之"，反之为"帀"。（《说文》释曰："周也，从反之而帀也。"段玉裁注："反之谓倒之也。凡物顺逆往复则周遍矣。"）日出一上为"旦"，日入一下为"亘"（古昏字）；自环为"私"，背私为"公"。（《说文》释曰："平分也，从八厶，八犹背也。"）断丝为"绝"，反绝为"继"。（《说文》释曰："续也，从系㡭，继或作𢇍，反㡭为𢇍。"段玉裁注："从系㡭者，谓以系联其绝也。"）在甲骨文中，由意义的辩证转化而构成的"一体二形"的字是成对出现的，如"上""下"，"陟""降"，"出""入"等。这种辩证构形也反映出古代汉民族一体二元、凡事皆要"叩其两端"的思维特点。

还有一些字在其意义转化时，并不改变个体的形式，而是增加重体（叠字）以表示其转化的另一端，例如"嚣"为喧嚣，"嚣嚣"则为闲暇。《说文》："嚣，声也。"《尔雅》："嚣，闲也。"郭璞注："嚣然，闲暇貌。孟子'人知之，亦嚣嚣；人不知，亦嚣嚣'。言恬然守静嘿也。单文为嚣喧也。叠则同萧，萧然闲旷。"又如"夭"为屈阏，"夭夭"则为和盛。《说文》："夭，屈也。"《诗经·小雅·正月》："夭夭是椓。"郑玄笺："夭以荐瘥夭杀之。"而《诗经·桃夭》："桃之夭夭。"毛亨传："夭夭其少壮也。"《诗经·凯风》："棘心夭夭。"毛亨传："盛也。"再如："藐"为轻小，"藐藐"为壮美。《左传·僖公九年》："以是藐诸孤。"而《诗经·大雅》："藐藐昊天。"毛亨传："藐藐，大也。"郑玄笺："藐藐，美也。"

汉字构义思维的辩证性，除了表现在造字之初以相反相因建构字形外，还表现在字形固定后以相反相因引申字义、转化字义。例如：

施受相因：原来表示施动方的字义，向受动方衍伸，或者相反。例如"将"有率领义。《说文》："将，帅也。"徐灏《说文解字注笺》："凡有所执引导，皆谓之将。"率领义向受动方延伸，即顺从义。《汉书·礼乐志》："九夷宾将。"颜师古注："将犹从也。"《经典释文》："将，顺

也。”又如“皮”有剥离义。“皮”字古文从又从为省，是一个动词。《说文》释曰：“剥取兽革者谓之皮。”剥离义向受动方衍伸，即物表之义。段玉裁曰：“引申凡物之表皆曰皮。”而物表之义再向施动方延伸，就有了被覆之义。《释名·释形体》云：“皮，被也，被覆体也。”再如“致”有送与义。《说文》释曰：“送诣也。”由送致义向受动方衍伸，即取得义。段玉裁曰：“送而必至其处也。引申为召致之致。”徐灏《说文注笺》亦曰：“引其义，则钩而致之亦曰致。”

过程相因：过程总是处在始与终、往与复的转化中。例如“绪”有端始义，《说文》释曰：“丝耑也。”段玉裁注：“耑者，草木初生之题也。因为凡首之称。”然而一个过程的开始，又是前一个过程的结束，于是“绪”又有余绪、流绪的意义。《广雅·释诂》：“绪，末也。”《楚辞·涉江》：“欸秋冬之绪风。”王逸注：“绪，余也。”反过来，一个过程的结束又是另一个过程的开始。例如“终”有终竟义。《广韵》：“终，竟也。”又有自始义。《汉书·南越传》：“终今以来。”刘淇曰：“终今以来犹云自今以往。”（《助字辨略》卷一）生与死的过程转化也是如此。例如“落”有生义、有始义。《尔雅》释曰“始也”，“存也”、“落”又有死义、终义。《尔雅》：“殂，死也。”《经典释文》：“本又作落，石经作落。”“落成”与“陨落”显然是相反又相因的。又如“化”有生义。《周礼·秋官》：“若欲其化也，”郑玄注：“化犹生也。”徐灏《说文注笺》云：“《书·尧典》传：‘乳化为孳。’正义曰：‘胎孕为化。’《吕览·过理篇》：‘剖孕妇而观其化。’此化之本义。从倒人者，人之初生，倒垂而下也。……因之化训为生。”“化”又有死义。《淮南子·精神训》：“故形有靡而神未尝化者。”高诱注：“化犹死也。”《说文通训定声》释“化”之古形“匕”曰：“匕，变也，从倒人。……倒人为匕。死也。”这种生死演化的过程相因论，实际上是中国古代哲学思想在汉字构义思维上的体现。正如《黄老帛书》所言：“极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。”（《经法·四度》）“绝而复属（续），亡而复存，孰知其神；死而复生，以祸为福，孰知其极。”（《经法·道

法》)一些传统文字学家在对汉字构义的辩证性的说解中,浸润着这种生死演化"极而反"的哲学。如段玉裁释《说文》"熄,畜火也。亦曰灭火也"云:"畜当从草,积也。熄取滋息之义。……灭与蓄义似相反而实相成,止息即滋息也。《孟子》曰:'王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡而后《春秋》作。'"

态势相因:一个动作并不是孤立、静止地存在,由它引起的态势会触发相关甚或相反的行为。例如"哇"是一个"咽喉之气结碍不通"的动作。《集韵》释曰:"喉咽结塞也。"结塞而欲通,于是呕吐又成了"哇"的"题中应有之义"。《孟子·滕文公》:"出而哇之。"赵岐注:"出门而哇吐之。"又如"遗"是一个亡失的动作。《说文》:"遗,亡也。"《广韵》:"遗,失也。"遗下的东西又可以被视为遗留、余留的东西,于是"遗"又有了留在的意义。《礼记·乐记》:"有遗音者矣。"郑玄注:"有不尽之音。"《史记·孝文本纪》:"遗财足。"司马贞《史记索隐》曰:"遗犹留也。"再如"舍"是一个留止的动作。郝懿行《尔雅义疏》云:"《汉书·高帝纪》注:'舍,息也。'《后汉书·冯异传》注:'舍,止息也。'《诗·郑风·羔裘》笺:'舍犹处也。'是皆以止息为义也。"留止又与弃置相关,于是"舍"又有除释义。毛亨《诗经·雨无正》诗:"舍,除也。"《说文》:"舍,释也。"段玉裁注《说文》"舍"字云:"舍可止,引申之为凡止之称。《释诂》曰:'废……舍也。'凡止于是曰舍,止而不为亦曰舍。其义异而同也。犹置之不用曰废,置而用之亦曰废也。《论语》'不舍昼夜',谓不放过昼夜。不放过昼夜即是不停止于某一昼一夜。"

表里相因:一种现象其表面的呈现与内在的实质相反相成,由此引起字义的辩证引申。例如"离"有分散义。《广雅·释诂》:"离,分也。"《释言》:"离,别也。"《玉篇》:"离,散也,判也。"然而"离"又有附合义。《易·离卦·彖辞》:"离,丽也。"王弼注:"丽犹著也。"孔颖达疏:"丽谓附著也。"《后汉书·和熹邓皇后纪》:"不敢正坐离立。"李贤注:"离,并也。"《玉篇》:"离,遇也。"《文选·思玄赋》:"循

法度而离殃。”李善注：“离，遭也。”可见，表面上看是相离相分的事物，实质上却是在相附相合，于是“离”字的构义有了辩证的两端。

心理相因：人的心理往往在对立的两端徘徊，由此而及彼，因彼而顾此。例如“矜”有哀怜他人的意思。《尔雅·释言》：“矜，苦也。”《方言》：“矜，哀也。”《诗经·小雅·鸿雁》：“爰及矜人。”毛亨传：“矜，怜也。”由于哀怜他人，自身在心理上会有一定的优越感，这种心理的转移使“矜”又有了自炫自大的意义。因此在“矜恤孤羸”（《后汉书·周泽传》）的同时，又有“今又矜其功，受上赏，处尊位”（《史记·文帝本纪》）的说法。《礼记·表记》：“不矜而庄。”郑玄注：“谓自尊大也。”《春秋公羊传·僖公九年》：“矜之者何？犹曰莫我若也。”又如“疑”字，在“无所复疑，宜为之备”（《三国志·吴书·吴主传》）中是怀疑、不定的意思，在“无所疑止之”（《荀子·解蔽》）中是固定、停止的意思。《广韵》释“疑”曰“不定也”。毛亨释《诗经·大雅·桑柔》中“靡所止疑”曰：“疑，定也。”定与不定，都是一种心理状态。不定是因为有疑，疑而终究要揣度以定之，于是不定之中又有定。林义光《文源》认为：“‘疑’为不定之辞，而通于定者，不定之事，每以揣测定之。可谓之定，也可谓之不定也（左从“矢”，矢所止无定处，亦定与不定之间）。揣测或谓之‘擬’（拟），即‘疑’字所引申矣。从‘子’者，小儿之性善疑，亦善拟定。”

取予相因：凡有取必有所予，凡有予也必有所取。因而取和予总是相辅而行。有予义的字往往兼摄取义。例如“贷”有予义，《说文》：“贷，施也。”《广雅·释诂》：“贷，予也。”“贷”又有取义。《周礼·泉府》“凡民之贷者”，郑玄注：“贷者，谓从官借本贾也。”《广雅·释诂》：“贷，借也。”又如“禀”有予义。《说文》：“禀，赐谷也。”《广韵》：“禀，供谷，又与也。”古人有“天灾流行，开仓库以禀贷”（仲长统《昌言·损益》）的说法，其中“禀”和“贷”都有予义。然而“禀”又有取义。《左传·昭公二十六年》：“先王所以禀于天地。”杜预注：“禀，受也。”柳宗元《非国语下·戮仆》：“仆，禀命者也。”

"禀"也是承受义。这种意义还组成了"禀性"、"禀气"等词。古人这样解释"禀"的取予相因:"上以为赐,下奉承之,故引申为凡受命之称。"(江源《说文释例》)"凡赐谷曰禀,受赐亦曰禀,引申之,凡上所赋、下所受,皆曰禀。"(段玉裁《说文解字注》)由于是同一字义的相反相因,取和予的方式往往相通。例如"赋"字表示敛取,《说文》:"赋,敛也。"其方式是收集,即由散而集中。《左传·僖公二十七年》:"赋纳以言。"杜预注:"赋犹取也。"《公羊传·哀公十二年》:"讥始用田赋也。"何休注:"赋者,敛取其财物也。""赋"又表示分布,其方式由集中而散,即散布。《广雅·释诂》:"赋,布也。"《说文系传》:"赋者,分也,分取之也。"段玉裁《说文解字注》认为:"敛之曰赋,班之亦曰赋。经传中凡言以物班布与人曰赋。"

原点相因:汉字的本义向不同方向引发,形成词义结构的对立统一。例如"放"字,向放开的方向引发,有放纵的意义。《汉书·严延之传》:"宾客放为盗贼。"《齐民要术·耕田》:"草下即放火,至春而开垦。"其中的"放"都含此义。李贤注《后汉书·孔融传》"跌荡放言"曰:"放,纵也。""放"字向放置的方向引发,又有了弃置的意义。《论语·微子》:"隐居放言。"何晏《集解》引包咸注:"放,置也,不复言世务。"刘宝楠《论语正义》释"放"曰:"放置。见《广雅·释诂》。《中庸》云:'国无道,其默足以容。'即此注义。"又如"打"字,向撞击的方向引发,有破坏的意义。《梁书·侯景传》:"我在此打贺拔胜,破葛荣。"文中的"打"有打击、破坏义。"打"字向制作的方向引发,又有完成的意义。欧阳修《归田录》:"至于造舟车者曰打船打车。""打"即制造、完成义。"打"字的两种对立的意义统一于"打"的意义原点,即如古人所说:"丁者,当也。打字从手从丁,以手当其事者也。"(吴曾《辨误录》)再如"置"字,向弃置的方向引发,有废弃的意义。徐锴《说文解字系传》释"置"曰:"与罢同意。……置之,则去之也。"韦昭注《国语·周语》"是以小怨置大德也"曰:"置,犹废也。""置"字向置立的方向引发,又有建立的意义。《管子·任法》:"置法

而不变，使民安其法也。”《盐铁论·诛秦》：“置五属国，以距胡。”其中的“置”都是建立的意思。郑玄注《礼记·杂记》“无子则为之置后”亦云：“置犹立也。”其注《周礼·考工·庐人》“置而摇之”，又云：“置，设也。”段玉裁《说文解字注》认为：“置之本义为贳遣，转之为建立，所谓变通也。”再如“干”字有相涉的意义，从这一原点向侵涉引发，“干”有冲犯义。《商君书·定分》：“故吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官。”文中之“干”即冒犯义，《说文》亦云：“干，犯也。”从相涉的原点向进取引发，“干”又有求取义。《荀子·议兵》：“干赏蹈利之兵也。”杨倞注：“干，求也。”《尔雅》释“干”亦曰：“求也。”徐灏《说文注笺》解释说：“相犯必相近，故凡事之相涉相干，而干求之义生焉。”

原点引发形成字义结构的对立统一，较常见的是以程度深为原点，向两端引发。例如“陶”字表示一种很深的情绪，向一端引发即为喜。谢灵运《酬从弟惠》：“傥若果归言，共陶暮春时。”“陶”为快乐义。李善《文选》注：“陶，喜也。”向另一端引发即为忧。《一切经音义·十二》引《诗经》“忧心且妯”作“忧心且陶”。《广雅·释言》：“陶，喜也。”又：“忧也。”王念孙指出：“凡一字两训而反覆旁通者，若乱之为治，故之为今，扰之为安，臭之为香，不可悉数。《尔雅》云：‘郁、陶、繇，喜也。’又云：‘繇，忧也。’则‘繇’字即有忧喜二义。‘郁陶’亦犹是也。”（《广雅疏证》）又如“鞠”字表示一种很深的程度，向一端引发即为穷。《尚书·盘庚中》：“尔惟自鞠自苦。”“鞠”为穷困义。《尔雅·释言》：“鞠，穷也。”向另一端引发即为盈。《尔雅·释诂》：“鞠，盈也。”穷与盈，都表示程度之深，语义相反而相成。古注中也有从两端解释同一个字的。《诗经·齐风·南山》：“既曰告止，曷又鞠止。”毛亨传：“鞠，穷也。”郑玄笺：“鞠，盈也。”可见“盈与穷，亦义相成也”（郝懿行《尔雅义疏》）。

汉字字义的引申，不仅是一个相反相因的构义过程，而且是一个意义由原始混沌趋向精确的过程。在这一过程中，字义由统称而

析言，统与析之间发生对立与转化，或统言被析为对立的两端，这又是汉字构义辩证思维的一个特点。

例如"禽"字，《说文》的解释是："禽，走兽总名。"《尔雅》的解释是："二足而羽谓之禽，四足而毛谓之兽。"《玉篇》则云："禽，二足而羽也；亦鸟兽总名。"为什么会在一个字形上出现鸟与兽的对立呢？邢昺认为，这是通言与别言之分。他在《尔雅》疏中指出：

> 凡语有通、别。别而言之，羽则曰禽，毛则曰兽。所以然者，禽者擒也，言鸟力小，可擒捉而取之。兽者守也，言其力多，不易可擒。先须围守，然后乃获，故曰："兽也，通而为说，鸟亦可曰兽，兽亦曰禽。故《曲礼》："鹦鹉不曰兽，而猩猩通曰兽也。"《易》云："王用三驱，失前禽。"则驱走者亦曰禽也。又《周礼·司马职》云："大兽公之，小禽私之。"以此而言，则禽未必鸟也。又郑玄注《周礼》云："凡鸟兽未孕曰禽。"《周礼》又云："以禽作六贽，卿羔，大夫雁。"《白虎通》云："禽者，鸟兽之总名，以其小兽可擒，故得通名禽也。"

段玉裁认为"禽"字构义鸟与兽的对立是由于意义的转化，即"造字之本意谓四足而走者矣。以名毛属者名羽属，此乃称谓之转移假借。及其久也，遂为羽属之定名矣。《尔雅》自其转移者言之，许指造字之本言之"（《说文解字注》）。

又如"氛"字。《左传·昭公二十年》："梓慎望氛。"这个"氛"指预示吉凶的云气。然而析言之，"氛"又或指祥气，如《说文》："氛，祥气也。"又或指凶气，如《国语·楚语上》："故先王之为台榭也，榭不过讲军实，台不过望氛祥。"韦昭注："凶气为氛，吉气为祥。"段玉裁认为，氛"谓吉凶先见之气。《左传》曰：'非祭祥也，丧氛也。'杜注：'氛，恶气也。'《晋语》曰：'见翟柤之氛。'注：'氛，祲氛，凶象也。凶曰氛，吉曰祥。'玉裁按：统言则祥氛二字皆兼吉凶，析言则祥吉氛凶耳。许意是统言。《左传》又曰：'楚氛甚恶。'杜注：'氛，气也。'可见不容分别。"

一般说来，统言的是一个浑沌的事象，析言则是字义发展适应精确表意的要求。析言以后的字义结构，往往呈现出相反相成的辩证特点，例如：

大小相成。“介”字，在“受兹介福”(《周易·晋卦》)和“以登介丘”(《汉书·司马相如传》)中，都有大义。《玉篇》释“介”为“大也”。而在“忧悔齐者存乎介”(《周易·系辞》)和“无介然之虑者”(《列子·杨朱》)中，都有小义。《经典释文》释“介”为“微也”。朱骏声《说文通训定声》释“介”的字形时认为：“八者分也。……凡物分之则少小，故又为纤微之义。”

多少相成。“仅”字能够指称少数。《徐霞客游记·楚游日记》：“直北一穴，低仅尺，阔等。”《春秋公羊传·僖公十六年》：“是月者何？仅逮是月也。”何休注：“在月之几尽。……《射义》‘盖仅有存者’，言存者甚少。”《说文》释“仅”为“材(才)能也”。《广韵》亦曰：“仅，余也，才也，劣也，少也。”“仅”字又能指称多数。杜甫《泊岳阳城下》“山城仅百层”，赵汸注：“高近百城。”段玉裁认为：

> 唐人文字，仅多训“庶几”之“几”。如杜诗：“山城仅百层。”韩文：“初守睢阳时，士卒仅万人。”又：“家累仅三十口。”柳文：“自古贤人才士被谤议不能自明者，仅以百数。”元微之文：“封章谏草，繁委箱笥，仅逾百轴。”此等皆李涪所谓“以仅为近远者，于多见少，于仅之本义未隔也”(《说文解字注》)。

上下相成。“琫”字，《广韵》浑言之曰：“佩刀饰也。”然而析言之“琫”义又有上下之对立。大徐本《说文》、《小尔雅》、《玉篇》、《集韵》释之为“佩刀下饰”。杜预注《左传·桓公二年》“藻率鞞鞛”曰：“鞞，佩刀削上饰；鞛，下饰。”“鞛”即“琫”。然而小徐本《说文》释之为“佩刀上饰”。徐锴曰：“刀削上饰也，琫之言捧也，若捧持之也，上为首也。”毛亨注《诗经·小雅·瞻彼洛矣》“琫鞞有珌”曰：“鞞，容刀鞞也。琫上饰，珌下饰。”

前后相成。如“軫”字，孔颖达疏《诗经·秦风·小戎》曰：“軫

者，车之前后两端之横木也。”然而析言之“轸”义又有前后之对立。《释名·释车》释之曰：“枕横在前，如卧床之有枕也。”《说文》则释之曰：“轸，车后横木也。”郑玄注《考工记·总序》“车轸四尺”亦曰：“轸，舆后横者也。”其实，正如钱绎《方言笺疏》所言：“舆下前后两端之横木，通谓之轸。故记曰：‘轸之方以象地。’若但在车后，则轸不方，不得为象地，然则言车后者举此以概彼耳。”这也正说明了“轸”字意义结构的“前”“后”相成。

虚实相成。“魄”字，古义为人身中依附形体而显现的精神，以别于能离开形体的魂。这样一来，“魄”既有其虚的一面，即它是精神；又有其实的一面，即它不能离开形体。《左传·昭公七年》：“匹夫匹妇强死，其魂魄犹能依于人以为淫厉。”“人生始化曰魄”，杜预注：“魄，形也。”成伯玙《礼记外传》亦云：“形体谓之魄。”然而《左传·昭公七年》孔颖达疏则认为：“附形之灵为魄。”段玉裁也认为：“魂魄不离形质也。形质亡而魂魄存，是人所归也。故从鬼。”桂馥《说文义证》引傅逊的话云：“左氏所谓魄，不专指形而言。如下文所云‘魂魄能凭依于人’，及前所云‘夺伯有魄’，皆非形也。《说文》曰：‘魄，阴神也。’《韵书》云：‘魂，神也，阳也，气也；魄，精也，阴也，形也。’则形亦可以言魄，而魄则不可以训形矣。”形与神，是“魄”的字义结构的相反相成的两个方面。

正邪相成。“佞”字，据桂馥《说文义证》的解释，“是口才捷利之名”。然而析言之，“佞”之才可以致善，也可以致恶，从善的方面说，《左传·成公十三年》曰：“寡人不佞。”正义引服虔曰：“佞，才也；不才，自谦之辞。”又《春秋公羊传·昭公二十五年》：“丧人不佞。”何休注：“不善。”这种用法的“佞”，依《慧琳音义》的解说，是“德之称”，“为善曰佞”。王筠认为：“孔子之前已以佞为德，故《周策》屡见‘不佞’之语。”（《说文句读》）从恶的方面说，《史记·佞幸列传》曰：“嫣善骑射，善佞。”王充《论衡·答佞》亦曰：“何必为佞以取富贵？”这种用法的“佞”，依《慧琳音义》的解说，是“伪善乍仁”，“伪喜口

佞”,“佞者谄媚于上,曲顺人情,乍伪似仁,故从仁从女”。总之,“为佞有善有恶。为善敏捷是善佞,为恶敏捷是恶佞”。(桂馥《说文义证》)“佞者巧慧之称。巧慧有邪有正,故佞有善恶。”(徐灏《说文注笺》)这也说明凡事相反相成。

人己相成。“矜”字是一个表示感情的字眼。这种感情对人则为同情、怜悯。《诗经·小雅·鸿雁》:“爰及矜人。”毛亨传:“矜,怜也。”《后汉书·周泽传》“矜恤孤羸”之“矜”亦同此义。《尔雅》释“矜”为“苦也”;《小尔雅》释之为“惜也”;《方言》释之为“哀也”。《公羊传·宣公十五年》说得更明确:“见人之厄则矜之。”然而这种感情对自己的时候就有了夸耀、骄傲的意思。《史记·文帝本纪》:“今又矜其功,受上赏,处尊位。”《尚书·大禹谟》:“汝惟不矜,天下莫与汝争能。”文中之“矜”都有自傲的意思。所以《广雅》释“矜”为“大也”;郑玄注《礼记·表记》“不矜而庄”曰:“谓自尊大也。”“矜”字组成的词组也分化了“矜”的反成之义。“矜人”、“矜悯”用的是“矜”的哀怜人苦义。如:“愿陛下矜愍愚诚,听臣微志。”(李密《陈情表》)“矜夸”、“矜伐”、“矜贵”用的是“矜”的夸耀己美义。如:“虽勤比大禹,功如师望,亦不得厚自矜伐。”(《隋书·李谔传》)其实,哀怜人苦隐含有一种自我优越感,它与夸示己美是可以相通的。这就是字义能相反相成的基础。

由“视人”而“示己”,这种对立统一的字义结构在汉字中常见。就拿“视”字来说,《说文》:“视,瞻也。”《荀子·劝学》:“目不能两视而明。”“视”是看的意思,是对人的。然而《汉书·高帝纪》:“亦视项羽无东归意。”颜师古注曰:“视音示。”这个“视”是对己的,是显示的意思。段玉裁认为:“凡我所为使人见之亦曰视。《士昏礼》:‘视诸衿鞶。’注曰:‘视乃正字,今文作示,俗误行之。’《曲礼》:‘童子常视毋诳。’注曰:‘视,今之示字。’《小雅》:‘视民不恌。’笺云:‘视,古示字也。’按此三注一也。古作‘视’,汉人作‘示’,是为古今字。”(《说文解字注》)事实上,我视人的过程,也同是一个我示人的过程。

"视"与"示"的角度转换充盈着辩证法。

汉字使用中因环境影响而发生意义转化的情形，较之雒文构义和字义引申所发生的意义转化要少得多。环境影响字义转化，不能说与字义本身的辩证内涵或字义发展的辩证取向没有联系，但环境(包括上下文，使用者)的作用显然是主要的。由环境引起的辩证构义有以下几种类型：

上下文中字义转化。例如"驾"字，《诗经・小雅・采薇》："戎车既驾，四牡业业。""驾"指人系马于车。《一切经音义・二十二》引《三苍》云："乘马曰驾。"亦是此义。但"驾"又有马负辕的意思，马为主动者。韩愈《送石处士序》："若驷马驾轻车。"即此义。《说文》释"驾"亦曰："马在轭中。""驾"的字义在人役马和马负辕之间辩证转化，很大程度上是受语言环境的影响。

语急省略后字义转化。例如"如"字，《公羊传・隐公元年》："毋欲立之，已杀之，如勿与而已矣。"何休注："如，即不如。齐人语也。"《左传》中有许多以"如"表示"不如"的例子。《昭公十三年》："二三子若能死亡，则如违之，以待所济；若求安定，则如与之，以济所欲。"传统语文学认为"如"的正反两义，是"以语急而省其文"造成的，这在客观上形成了字义的辩证转化。又如"敢"字，《左传・庄公二十二年》："敢辱高位？"何休注："敢，不敢也。"《仪礼・聘礼》："辞曰非礼也，敢对。曰非礼也，敢(辞)。"郑玄注："敢言不敢。"臧琳《经义杂记》认为：

> 古人之言，多气急而文简。……《书・尧典》："试可乃已。"《史记・五帝本纪》云："试不可用而已。"是《尚书》以"不可"为"可"也，《论语・阳货》："其未得之也，患得之。"《集解》："患得之者，患不能得之。楚俗语。"《论语》以"得"为"不得"，犹《尚书》以"可"为"不可"也。皆古人语急反言之证。

糅杂方言引起字义转化。例如"郎"字是对青年男子的美称。《三国志・吴书・周瑜传》："瑜时年二十四，吴中皆呼为周郎。"妇

女称所爱的男子也为“郎”。《西洲曲》：“忆郎郎不至，仰首望飞鸿。”然而“郎”在一些方言中又是贱称。章太炎认为：

> 自晋宋至唐时，以郎为尊贵之称。此语甚古。《少仪》：“负良绥。”注：“良绥，君绥也。”又《左传》戎师称“大良”、“少良”，并即今“郎”字。至秦汉，天子侍从称郎，郎本郎门之郎。以郎、良适相同，故相承称尊者为郎。然今闽广人则以“郎”音近獠，又以郎为贱称。（闽广书“郎”作“佬”，以为轻鄙之名）此无关本义者也。

又如“互”字，有差别，对立的意思。《周礼·鳖人》注：“互，对也。”对则有差别，所以《广韵》释“互”为“差互”。“互”的字形，依《说文》的解释，是“笠”的省文，字形从竹象形，“象人手所推握也”。而《韵诠》则认为“互”“象悬互中有隔别也”。《周礼·地官·中人》：“凡祭祀共其牛牲之互。”郑玄注曰：“互谓楅衡之属。”“互若今屠家悬肉格。”《文选·西京赋》“置互摆牲”，注曰：“互所以挂肉。”如此看来“互”因有“隔别”而生差互义。然而隔别、差互又是一种交错，从字义本身来看已存在由“别”而通“交”的可能。《越谚》言：“越谓搀和曰互，如言‘互水谷’之‘互’，即此字。”受方言的影响，“互”又有了交错、交替的意思。如杜甫《北征》：“谷岩互出没。”

借字表词引起字义转化。这有两种情况，一种是被借的字本身具有字义转化的性质。例如“乞”字，《广雅》释为“求也”，又释为“予也”。前者如：“宋公使来乞师。”（《左传·隐公四年》）后者如：“好鞍好马乞与人。”（李白《少年行》）张行孚认为这种字义转化是由于“乞”是“借”的通假，其《释乞》云：

> 求乞之乞，其本字当作耤（即借字）。乞可读“讫”，耤可读“籍”；乞可读“气”，耤亦可读“藉”，皆声相近，可通。故《礼记·少仪》“凡乞假于人”，乞假即借假也。《史记·王翦传》：“将军之乞贷亦已甚矣。”乞贷即借贷也。《汉书·朱买臣传》：“粮用乏，上计吏卒更乞丐之。”即借贷也。又《买臣传》：“买臣乞其夫

钱令葬。"谓借其夫钱令葬也。盖凡乞字可训求，此诸乞字不可训求，其为假乞为借，更明也。况切言之，即曰求乞；淡言之，则曰假借。其求乞与假借同义，特自今人分之，则求乞而归偿者谓之假借，假借而不归偿者谓之求乞耳。

另一种情况是一个字因假借为另一个词形而有了对立的意义。例如"乖"字的本义是违背、不协调。《韩非子·亡徵》："内外乖者，可亡也。"《说文》释之曰："戾也。"《玉篇》释之曰："背也。"古人认为："刚柔得道谓之和，反和为乖。"（《贾子新书·道术》）但近世"乖"有了和顺义。明代周芝山《锡元亭闲话》："俗人不识字，称人子弟曰乖，则喜，其意盖以为美谈耳。"章太炎认为，"乖"的褒意源生于方言词汇的同音假借。

《方言》："啧，怜也。相见欢喜，有得亡之意也。"郭璞音蒯，今山东、直隶及淮南北，凡相怜爱则呼曰"小啧啧"，音如"乖"。"啧"又作"蹶"，《尔雅》："蹶，嘉也。"居月居卫二切。居卫切者，与"啧"同音而小别。居月切者，郝懿行曰："东齐里俗见人有善，夸美之曰'蹶蹶'，即作'厥'音。然他方或音如'括'，'括括'之语今殆遍天下矣。"而江宁惊叹其奇伟者，音犹作"乖乖"也。（《新方言》）

异俗引起字义转化。由于不同时空中风俗的迥异，引起字义结构的对立。例如"阡"字，据《风俗通》言："南北曰阡，东西曰陌。河东以东西为阡，南北曰陌。"这是地域的差异引起字义的对立。又如"右"字。古籍中尊右之例多见。《汉书·灌夫传》："贵戚诸势，在己之右。"颜师古注："右，尊也。"《通俗篇·卷二十》："《礼·王制》：'执左道以乱政权。'疏云：'地道尊右，右为贵。'《汉书》右贤左愚，右贵左贱，故正道为右，邪道为左。"然而古籍中也有尊左之例。《礼记·曲礼》："进剑者左首。"郑玄注："左首，尊也。"孔颖达疏："郑云左首尊者，客在右，主人在左，剑首，首为尊，以尊处与主人也。假令对授，则亦左首。首尊，左亦尊，为宜也。"《广阳杂记·卷五》言："汉

制以右为尊,以贬秩为左迁,居高位曰右职,仕诸侯曰左官……自宋设左右仆射,左右谏议,左右正言;明因之,有左右都御史,左右侍郎等,皆尚左,不复以右为尊矣,今人贬官犹曰'左迁',称尚文犹曰'右文',不合于今。"如是而言,这是时间的差异引起字义的对立。

从以上的论述可以看出,汉字字义无论在雏文构义还是字义引申,乃至字义的使用中,都存在着辩证思维的特点。这与汉字构形思维辩证性的特点是一致的。以上我们所举的例子,多是汉字构义中叩其两端而成一体的较为极端的例子。其实,汉字构义的辩证思维更多地表现在字义运用中的体用兼备上。几乎大多数字义,都可以在运用中发生虚与实、死与活、动与静的转化。汉字这种深刻的文化心理构造,在人类各种民族文字中具有独特的价值和意义。

二、汉字建构的主体思维

在世界文字体系中,汉字的构形洋溢着浓郁的人文精神。这不仅表现在汉字构形所描绘的上古社会方方面面的文化风景,而且表现在汉字构形所体现的汉民族传统思维方式上,其中最显著的是主体思维方式。这种思维方式不把客观世界和思维主体对立起来,不以外部事物及其客观性质作为思维对象,而是从内在的主体意识出发,按照主体意识的评价和取向,赋予世界以某种意义。古人云:"天地与我并生,万物与我为一。"(《庄子·齐物论》)自然界并不是作为认识的对象而存在,而是转化为人的内部存在。所谓"万物皆备于我"(《孟子·尽心上》),就是说世界内在于人而存在,人的心灵中内涵着自然界的普遍原则。要认识自然界或宇宙的根本意义,只需"反身而诚",即可"乐莫大焉"(《孟子·尽心上》)。这种建立在主客体统一、人与自然合一意义上的主体思维方式,在观察和理解自然现象的具体运作中,很自然地将主观理念和情感投

射到自然界，使自然界具有人的特点。这种“主体投射”在汉字的构形中充分反映出来。

从根本上说，汉字的建构精神是一种以人为立足点的人本精神。汉字以象形为基础来表示物体。除了有形体之外，汉字表意都是以人为本的。人们并不为鹰造眼字，为虎造口字。“匕”是爬在地下的人，“卩”是跪在地下的人，“长”是有长头发的人，“身”是有大肚子的人，“戍”是人荷戈，“伐”是用戈斫人，“弃”是把孩子盛在箕里扔出去，“字”是把孩子留养在家里。画一只眼睛就代表有人在瞧（如“相”字），画一张嘴就代表有人在说话（如“问”字），画一只脚印就代表有人在走路。正如姜亮夫所说：

整个汉字的精神，是从人（更确切一点说，是人的身体全部）出发的，一切物质的存在，是从人的眼所见、耳所闻、手所触、鼻所嗅、舌所尝出的（而尤以“见”为重要）。故表声以耳、以箫管（即吕），表闻以耳（听、闻、聪等），表高为上视，表低为下视，画一个物也以人所感受的大小轻重为判。牛羊虎以头，人所易知也；龙凤最祥，人所崇敬也。总之，它是从人看事物，从人的官能看事物。[1]

对于汉字构形的这种以人的出发点建构观察系的思维方式，古代语言学家也有精辟的论述。许慎在其《说文解字·叙》中说：

古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作《易》八卦，以垂宪象。及神农氏结绳为治而统其事，庶业其繁，饰伪萌生。黄帝之史仓颉见鸟兽蹄迒之迹，知分理之可相别异也，初造书契。百工以乂（治），万品以察，盖取诸夬。

许慎的这段话言明汉字构形的一个基本方略，即“仰则观象于天，俯则观法于地”；“近取诸身，远取诸物”。无论是天上之“象”还是地

---

[1] 姜亮夫《古文字学》，浙江人民出版社1984年版。

上之“法”,都需人的“仰”与“俯”去摄取。俯、仰之际就为万物之象打上了人的印记。至于“近取诸身,远取诸物”,其“远”与“近”、“身”与“物”之别更是由人的主体决定的。因而“物象”从本质上说是一种“人象”。正如《周易·系辞》所言:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故为之象。”许慎认为八卦开汉字构形之先河。从构形方略来说,八卦正是人对天地万物之象的一个主要概括。所以,许慎认为后世所造之书契是出于八卦的启示,(“盖取诸夬”)不无道理。从根本上说,中国古代的主体思维正是“论太始之原以明自然之性,……必求诸己”(《老子指略》)的。因而文字的结构必然赋予经验以主体意识的特征,使之带有人的需要、人的态度、人的评价的色彩。文字构形要解决的不是事实问题,而是意义问题,即客体与人的关系问题;在一些情况下,甚至不是真假问题,而是价值选择问题,即客体与人的情感需求的问题。

汉字构形的主体思维,最直观地表现在汉字所描绘的事物类别上。在甲骨文中,有关动物类的字占17%,如禽类之鸿、雉、燕、雀,兽类之兕、象、牛、羊,虫鱼类之龟、贝、虾、蚕,渔猎工具类之网、毕,畜牧类之豢、牢等。有关植物类的字占15%,如谷类之黍、稷、禾、麦,木类之栗、杏、桑、杞,生产类之耤、犁、蓐、婪、土、田、畴、圃,收成类之丰、年、啬、刍,食用类之酒、飤、尊、段等。有关天象的字占9%,如气象类之风、云、雪、雨,时间类之朝、暮、旬、夕,星象类之日、月、光、明等。有关地理的字占7%,如陆地类之山、岳,川流类之河、洛,方位类之南、北,行人类之陟、降等。有关战争的字占8%,如兵器类之戈、矛,方国类之夷、羌,战时类之射、旦,俘虏类之囚、杀等。其他衣带裘帛等衣服类字占1.7%,宫室京高等居住类字占6%,舟车往来之行走类字占3.6%,典册教学等文化类字占1.4%,鼓磬喜乐等娱乐类字占1.7%,鬼祟祝社等宗教类字占3.6%,大小智敏等数目、性质类字占3.6%。惟有关于人类自己及自己周围人的字最多,占20%以上。如果说一种语言的文化中心

词汇比文化边缘词汇详尽，反映文化现象的词汇其数量与它在文化上的重要性成正比的话，那么文字现象也是如此。甲骨文中字形描绘以人为中心，正反映了先民对人的主体的高度关注，以及先民认识世界的主体性致思途径。

甲骨文字形的"主体投射"，典型地反映在字的部首上。例如保护、保全的"保"，取人抱幼子之形；企求、企望的"企"，取人踮起脚直立的渴求姿态；郁闷、忧郁的"郁"，取一人踏在一伏者背脊上之形；变化的"变"，取人形倒转（变化之大莫过于倒转）之势；表示性别的"匕"（女性），取向下之人形，于是雌性动物是"牝"，雌鸟是"牝"；表示程度的"甚"，取沉湎于女色之形（从甘从匕）；表示提、挈的"至"，取人侧立而手有所提挈之形；"印"字和降服的"服"字，取一手揪住一人之形；包裹之"包"，取人的胎包之形；大小之"大"，取人的正立之形；中央之"央"，取人立于门框中央之形；夹的动作，取两人夹住一人之形；表示高大、辽远的"乔"，取正面之人立于基础上之形（登高望远）；表示不正、不合规矩的"夭"，取歪头之人形（故有"妖"之类字）；表示交叉的"交"，取人的两腿左右交叉之形；表示跟从的"从"，取二人相随之形；表示乖背的"背"，取二人相背之形；表示好坏的"好"，取女人抱子之形；表示妩媚的"媚"，取女人头上加大眉眼之形；站立之"立"，取立姿之人形，而并列之"并"则取立姿之双人形；孱弱之"孱"，取人死后（尸）遗下三（众）幼子形；年长之"长"，取长发持杖之人形；畏惧之"畏"，取先祖（鬼）持杖教训人之形；挺立之"挺"，取昂然直立之人形；懿德之"懿"，取宫中后妃多子多孙之形（古以后妃多生子为美德）；忤逆之"忤"，取木杵杵心之形；死亡的"死"，取俯首吊唁死者之形；肖像之"肖"，取带血水的胎儿形（以示血缘关系）；克敌制胜之"克"，取头戴胄、手叉腰的武士之形；旁边之"旁"，取人依傍门框之形；文采之"文"，取人在身上刺画花纹之形；贤德之"贤"，取以手（又）捕俘（臣）获得嘉奖（贝）之形。以上这些字，或表动作，或表状态，或表性质，或表方位，其构形

都以人为出发点。它们所概括的范畴带有很强的人本特征。

汉字的构形不仅直接以“人”形人字贯彻主体的认识，而且还更多地以人体的部分入字勾勒具有主体性的范畴。其中最常见的是以眼、口、头、手、足之形作为主体的符号构形的。

以眼的符号来说，如正直之“直”取目光直射之形；蔑视之“蔑”取立眉瞪眼踩戈于脚下之形。

以口的符号来说，如古今之“古”取口述远古开天辟地时代事情之形（“古”字之“十”即“甲”，许慎释“甲”为“木戴孚甲”，即植物种子发芽时顶破的外壳）；竞争的“竞”像二人开口滔滔不绝地争论，甘美之“甘”取口中含食物不舍下咽之形；饮食之“饮”取低头伸舌向酒坛饮酒之人形；表示已经之“既”，取一饱餐之人把头转开之形。

以头的符号（页）来说，明显之“显”，取日照下人头之发丝清晰可见之形；颜色之“颜”，取人的脸部富于文采之形；标题之“题”和山颠之“颠”，都以人的头额、头顶会意；悬挂之“悬”，取人首倒悬之形；自己之“自”，取人的鼻子之形；取得之“取”，取手持一只耳朵之形。

以手的符号来说，朋友之“友”，取两只右手形表示二人互相帮助；及格的“及”，取右手抓住一人之形；弹丸之“丸”，取一只手持丸之形；君主之“君”，取右手执笔口中发号施令之形；划分之“划”，取右手执笔、两脚作规之形；尺寸之“寸”，取指示右手下一寸动脉处之形；封建之“封”，取手持树苗植于土中（在分封的疆界上植树作标记）之形；尺度之“尺”，取人体臂长之形；寻常之“寻”，取人的双臂伸开之长度为形；（许慎《说文解字》“尺”下云：“周制，寸、尺、咫、寻、常、仞诸度量，皆以人之体为法。”）败坏之“败”，取右手持棍扑打贝之形；分支的“支”，取以手持竹之形；生熟的“熟”，取双手奉奴献享于宗庙之形；巩固的“巩”，取双手捧玉（保护不使失去）之形；戒备的“戒”，取双手持戈之形；参与的“与”，取多只手交错、牙与口

会意之形；兴起的"兴"，取多只手共举重物之形；早晨的"晨"，取双手拿农具"日出而作"之形；夙兴夜寐之"夙"，取人在月下起身劳作之形，恭敬的"恭"，取双手捧器物示敬意之形；奇异的"异"，取人双手拿面具戴在脸上之形。

以足的符号来说，表示乖逆不顺之"舛"，取两足相背之形；表示琼花（木槿）之"舜"，上取如火焰似的花形，下取双足相背示花卉烂漫；杰出的"杰"，取正面之人双脚站于树上之形；进出之"出"，取脚上穿鞋出门之形；围绕的"围"，取多足围绕国邑之形；正确之"正"，取足印（征伐者）迈向国邑（进伐）之形；是非之"是"，取阳光（日）破晓（十，即甲），光明遍地（止）之形；表示壮大之貌的"夏"，取一人头、手、足俱全之形；庆祝之"庆"，取鹿、心、足形表示人执鹿皮走到被贺人家表示庆贺；徒劳的"徒"，取人徒步而行之形；落后的"后"，取人的脚上缠着绳索之形；先进的"先"，取足在人前之形；追逐的"逐"，取人足追赶野兽之形，前进的"进"，取人足追赶飞禽之形。

以上大量的事实说明，"取于身又见其为"，以人的自身肌体和行为通于一切事物，是汉字构形的基本方略。古人将世界的结构关系视为人自身的结构关系的延伸，以人的认知图式和行为模式去理解建立世界的图式，这是一种浓郁的人文精神。在许多汉字的结构视角上，我们也可以看到人的出发点。天上之物须仰视，因而画出的图式是仰视之形，如古汉字中的日、月、云、电等；地上之物须俯视，因而画出的是俯视之形，如古汉字中的龟、止、瓜等；平行之物须正视，因而画出的是正面、侧面之形，如古汉字中的首、齿、禾、鸟、人等。

从某种意义上说，以人的认知范畴图解和规范世界，在人类各民族的原始语言中都有表现。维柯曾经指出，人类各种语言文字的起源都有一个原则，即各民族由于一种本性上的必然，都是用诗性文字（poetic characters）来说话的。诗性文字本质上是某种想象的

类型(imaginative genera)。原始人类在对周围环境的反应中,把一切物种和特殊事例都转化成某种象征、隐喻,由此形成一个神话故事世界,就像近人由伦理哲学凭推理得出可理解的类型——寓言故事一样。二者都力图把一种令人满意的、可以理解的、人化的形式强加于实际的经验。维柯认为,从发生学的观点看,由于人类心灵的不确定性,每逢堕在无知的场合,人就把自己当作权衡一切事物的标准。因为人们认识不到产生事物的自然原因,也无法拿同类事物进行类比来说明这些原因,人们把自己的本性移加到那些事物上去就是很自然的。人对辽远未知事物的判断,也是根据已经熟悉的、近在身边的事物。这就像儿童根据他初次看到的男人、女人或事物,来认识和呼唤以后与他们有些类似或关系的男人、女人或事物。原始人类的诗性智慧(sapienza poetica)和诗的语言,正是一种人化了的世界。例如,在许多语言中,大部分涉及无生命的事物的表达方式,都是用人体及其各部分以及用人的感觉和性欲的隐喻来形成的。在这里"名称"和"本性"是同义的。比方用"首"(头)来表示顶或开始;用"额"、"肩"、"腰"、"脚"来表达一座山的部位;针和土豆都可以有"眼";杯和壶都可以有"嘴",耙、锯、梳都可以有"齿";任何空隙或洞都可以叫做"口"。麦穗的"须",鞋的"舌",河的"咽喉",地的"颈",海的"手臂",钟的"手臂"、"心",船的"腹部",果实的"肉",岩石或矿的"脉",天或海的"微笑",风"吹",波浪"呜咽",物体在重压下"呻吟",大地"干渴",葡萄长得"欢",流脂的树在"哭泣",磁石"爱"铁,而酒则是"葡萄的血"。这就是人在无知中把自己当作权衡世间一切事物的标准。[1] 然而同样是"主体投射",中西民族却有本质的不同。西方民族的"主体投射",是一种外向思维,其目的是为了认识世界、征服世界、满足外在的需要,其"主体投射"的深层前提是世界的对象化,甚至是人的对象化或物化。而

---

① 维柯《新科学》,人民文学出版社 1987 年版。

汉民族的“主体投射”，不是主客体对立意义上的主体投射，而是主客体统一、人与自然合一意义上的主体投射。它不是把自然界对象化，在对象认识的基础上反思，而是认为世界内在于人而存在，认识人自身，也就认识了自然界或宇宙的根本意义，于是反身内求，从主体自身寻求人和世界的普遍意义。通过自我反思、自我体验、自我直觉和自我证悟，穷尽人和万物的一切道理。显然，这是一种内向思维。内向型的主体投射，表现在语言符号上，就不仅仅是在语义所指上体现原始思维某些特征的诗性智慧，而是在本体论上，即符号结构形态本身，系统、彻底地人化自然，将人的主体意识与自然法则的统一，内化在汉字符号的结构上。汉字构形以人的肌体和行为通于一切事物，以人本主义作为基本的建构方略，充分地说明了这一点。

汉字构形的主体思维，还反映在汉字结构所体现的人文主义观念上。人的至尊至重，早在先民造字之初就有体现。它首先表现为一种生命延续的思想。古汉字形式的许多构思，都由生命延续衍化开来。例如“孔”字，据《说文》的解释是“通也，嘉美之也”。由嘉美之义引申为程度之甚，故《诗经》中有“其新孔嘉，其旧如之何”的说法。段玉裁认为，“孔训通，故俗作空穴字多作孔，其实空者窍也，作孔为假借”。然而这样一个表示抽象的通达意义的字，其构形却是一幅哺乳图。左侧的“子”形象一大头婴儿，双臂上扬；右侧之形则是一个隆起的乳房。以哺乳之形示乳汁通畅，生命延续。一个民族的通达概念，植根于乳汁的源源不绝与生命的繁衍不息中，这正是一种浓烈的人文主义意识。后来乳房的“乳”字，干脆在“孔”字结构的婴儿头上加一个手形，作抚爱之状，生动描绘了母哺子，子吮母乳的原始生育景观。

在中国远古历史上，商代曾将神鬼凌驾于人与人事之上。我们在汉字的构形中看到，许多自然现象被神灵化了。例如“神”字，《说

文》解释为"天神引出万物者也"。然而这个引出万物的天神，其形象在汉字上却是附会于空中的闪电。又如"帝"字，本义为天帝。《尚书·吕刑》中有"上帝监民"的说法。《说文》释"帝"为"王天下之号"。然而"帝"的神灵，在汉字构形上却是附会于草木花萼。殷商时人敬事鬼神，或迷信占卜，事无巨细，均求卜于鬼神，依鬼神的"指令"行事，如出入之凶吉、旬夕之安否、年岁之丰歉、风雨之有无等等；或以祭祀贿赂鬼神，幻想神灵曲从于主祭者的请求，于是有伐鼓而祭，舞羽而祭，献酒肉黍稷而祭。殷帝王在一年三百六十日中，几乎无旬不祭，真可谓"国之大事，在祀与戎"。有时为了怕得罪鬼神，不惜残民以事神，杀人而殉己。然而虚幻的宗教在中土终究不能持久。当风雨不验，祸福不灵，丰歉不时，吉凶不预之时，人们就开始怀疑了。殷后期卜辞中出现的"天"字，就形象地说明了这一点。

"天"字的构形，下方的"大"是一个正面舒展双臂的人形，上方的"一"指示人的头顶。由此可见，天的概念是和人的概念联系在一起的。《说文》在解释"大"的字形时说："大，天大地大人亦大。"在解释"天"的字形时更认为："天，颠也，至高无上。"而这个"至高无上"，不是神学意义上的，而是人伦意义上的。段玉裁对这一点有很好的阐释："颠者，人之顶也，以为凡高之称。始者，女之初也，以为凡起之称，然则天亦可为凡颠之称。臣于君，子于父，妻于夫，民于食者皆曰天是也。"天的人伦意义显示出人对神的超越，人对主体自身价值的反思与肯定。事实上，"天"字产生的时代，人们已经开始怀疑对神灵的执迷。殷代晚期的帝乙帝辛就已经不信任贞人的占卜，而开始自贞自占自卜了。根据《史记·殷本纪》的记载，当时的人已敢于"作木偶人，谓之天神，与之搏。为革囊盛血，仰而射之，命曰射天"。据《尚书·微子》的记载，当时的帝辛敢于"沈酗于酒，乃罔畏畏"，而"殷民乃攘窃神祇之牺牷牲用，以容将食，无灾"。商朝的灭亡，更使周朝的统治者"事鬼敬神而远之"，因为鬼神并未保

佑虔诚事神的殷人，世间可畏的不是神而是民，与其残民事神，不如敬天保民。《尚书·康诰》记周公对康叔的诰语云：文王灭殷是由于"克明德慎罚，不敢侮鳏寡，庸庸（任用可用的人），祗祗（尊敬可敬的人），威威（畏可畏的事），显民"。他要求康叔"往敷求于殷先哲王用保乂民，汝丕远惟（思）商耇成人宅（揣度）心知训，别求闻由古先哲王用康保民"。他还指出："民情大可见，小人难保。往乃尽心，无康好逸豫，乃其乂民。"在这里，人畏已经压倒了天畏。春秋时代，人的地位进一步升高，"民为神之主"成为一种普遍的共识。人们认为"圣王先成民而后致力于神"（《左传·桓公六年》），"祭祀以为人也"（《左传·僖公十九年》），"国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行"（《左传·庄公三十二年》），"民之所欲，天必从之"（《左传·襄公三十一年》），"祸福无门，惟人所召"（《左传·襄公二十三年》）。子产更明确宣称"天道远，人道迩，非所及也"（《左传·昭公十八年》）。孔子将古代人文主义思想发展到一个新的境界。弟子请问知识，他答以知人；弟子请问事鬼，他答以："未能事人，焉能事鬼？"弟子请问知，他答以"务民之义"。他不再视那些血统高贵者为君子，而将人格高贵作为君子的定义。他认为"人能弘道，非道弘人"（《论语·第二十八章》）。为此，儒家建立了一个以人为中心的人文主义宇宙观，即"惟天下之至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地化育，则可以与天地参矣"（《中庸·第二十二章》）。古汉字"天"的构形，既是中国古代人文主义思想的一个源头，又是这一思想历程的生动的见证！在古汉字中，像"天"这样具有人本观念的字还有"大"、"太"、"夫"、"元"等。它们的构形都以人为基本框架，它们的涵义都以人为万事万物之中心。

在中国古代思想史上，由残民事神，到敬天保民，转而为重民轻天，乃至应天常，尽人事，神人地位的兴替，在汉字构形上留下深

刻的印记。例如“巫”字，结构上从工。许慎说：“巫，巫祝也。女能事无形，以舞降神者也。象人两褎(袖)舞形。与工同意。”(《说文解字》)而许慎在解说“工”时也说：“工，巧饰也，象人有规矩，与巫同意。”为什么“工”与“巫”可以互释呢?一方面，只有“熟于规矩”者才长袖善舞。如段玉裁所言：“凡善其事曰工。……丕(工)有规矩，而彡象其善饰。巫事无形，亦有规矩，而从象其两褎，故曰同意。”另一方面，“工”的规矩义又引申为典范。在敬事鬼神的时代，作为能够降神因而是神、祖代言人的巫，地位极高，受人尊敬，是人们的典范、规矩，因而“巫”字构形以“工”为骨干。然而，随着人的地位的上升，随着社会发展、生产进步、人事可恃、民智渐开，天的权威日渐式微，巫也就渐渐失去了它的神圣和灵光，被人们视为诬妄和虚幻。于是由“巫”又孳乳出一个新字“诬”。

“诬”字，《说文解字》释为“加也，从言巫声”。何以谓“加”? 段玉裁《说文解字注》认为“加”即“架”。他说：

> 玄应五引皆作加言。加言者，架言也，古无架字，以加为之。《淮南・时则训》鹊加巢。加巢者，架巢也。《毛诗》笺曰，鹊之作巢，冬至加之。刘昌宗加音架。李善引《吕氏春秋》注曰：结，交也；构，架也。云加言者，谓凭空构架听者所当审慎也。按力部曰，加，语相增加也，从力口。然则加与诬同部互训，可不增言字。加与诬皆兼毁誉言之。毁誉不以实皆曰诬也。

捏造事实、无中生有的“诬”义，其字形却以神灵的代言人“巫”为依据，或者说其字音却与“巫”同源，这生动地说明了古代汉民族对宗教和天命的怀疑与批判。正如古人所言：

> 今巫祝之祝人曰：“使若千秋万岁。”千秋万岁之声聒耳，而一日之寿无征于人，此人所以简巫祝也。今世儒者之说人主，不善今之所以为治，而语已治之功；不审法官之事，不察奸邪之情，而皆道上古之传，誉先王之成功。儒者饰辞曰：“听

吾言则可以霸王。"此说者之巫祝，有度之主不受也。(《韩非子·显学》)

对巫祝的否定，在先秦时代已由神事深入到人事。那些以不实之词游说君主的人被称为"说者之巫祝"。可见巫祝的饰伪行诈早已劣迹昭彰。后世杨树达在解释"诬"字时亦云："盖巫之为术，假托鬼神，妄言祸福，故诬字从巫从言，训为加言，引申其义则为欺，为诬罔不信也。"(《积微居小学述林》)

宗教神事的人文化、人伦化是汉字构形和意义演变中一个十分引人注目的现象。有的时候字形的宗教气息依旧，而字音和字义的孳乳引申却已趋向人事。例如："祭"字，其甲骨文字形象右手持牲肉祭祀。《说文》释曰："祭祀也，从示，以手持肉。""祀"字，其甲骨文字形从示巳声，《说文》释曰："祭无已也。"商代称"年"为"祀"，恰说明"商人尚鬼，以祀为重"，因而"取四时祭祀一讫也"(四时祭祀一遍为一年)。然而后世祭祀已褪尽其宗教气息。以"祭"而言，古人云："祭者，所以追养继孝也。"(《礼记·祭统》)祭是一种追念祖先、克尽孝道的仪式。以"祀"而言，"子祭其父谓之祀，亦犹子肖其父谓之似，子继其父谓之嗣也。……然则似、嗣、巳三字音义俱近，固又与祀字受义同原也。后世所谓祠堂，当以祀为本字"。(张舜徽《说文解字约注》)可见，祭祀的"神文"涵义早已被"人文"涵义所侵染，并进而被替代。其实，即使以造字之初的"神文"意义而言，也是"人本之延"。正如姜亮夫所言：

即以有关宗教神灵之事而论，吾土习以祖、社两祀为中心。祖即且之繁文，社即土之后起字。土者，人民资生之所由，又与祖相系(或曰对待更洽)，古韵同也。其初文盖相同一形之变也。又皆增"示"以为内在生机。示者，大石文化之灵石也，物质也，似"远取诸物"者矣。然其立意则本诸寄寓祖先之灵神者也。则宗教源起之社与祖，亦人本之延也，于是而天神地祇、祝福佑祥、礼数祭祀，皆经此(示)立义。地神祇之崇奉，

亦出自人先，出自祖宗。故中土于天地神灵，亦皆“人”化，浸假而“人格化”。天人相与，复杂不可方物。轩辕、颛顼，为人先为天神，纷不可理矣。此中隐微，亦可自文字见之。一民族之文化，必有其不相杂厕之统一体，此固吾族独立人世之根本素质，亦各族精华之所在。①

汉字构形的主体思维和所体现的人文主义观念，不仅表现在人的至尊至贵，而且表现在对人之所以为贵、为主的深刻阐释上。汉字“仁”的构形清晰地说明了这一点。“仁”字以“二人”会意。中国哲学认为“天地之性人为贵”，而立人的根本在于“仁”。《礼记·中庸》云：“仁者，人也。”《孟子·尽心下》亦云：“仁也者，人也。”《春秋繁露》又云：“仁之为言人也。”可见“仁义立人”是古代的一种共识。朱熹在他的《孟子集注》中更清晰地表述为：“仁者，人之所以为人之理也。”那么，为什么要把“仁”的去、存作为人所以异于禽兽者之根本呢？“仁”的“二人”结构是一个形象的答案，即人不是一种孤立的存在，而是一种社会关系的存在，人是各种社会角色关系的总和。离开了社会关系，离开了人与人的对立，无法给人下一个定义。段玉裁《说文解字注》即把“仁”的“二人”结构解释为一种“人偶”关系。他说：

《中庸》曰：“仁者，人也。”注：“人也读如相人偶之人，以人意相存问之言。”大射仪：“揖以耦。”注：“言以者，耦之事成于此意相人耦也。”聘礼：“每曲揖。”注：“以相人耦为敬也。”公食大夫礼：“宾入三揖。”注：“相人耦。”诗匪风笺云：“人偶能烹鱼者，人偶能辅周道治民者。”正义曰：“人偶者，谓以人意尊偶之也。”《论语注》：“人偶同位人偶之辞。”《礼注》云：“人偶相与为礼仪皆同也。”按：人耦犹言尔我亲密之辞。独则无偶，偶则相亲，故其字从人二。

① 姜亮夫《“示”“社”形义说》，载《中华文史论丛·语言文字研究专辑》(下)。

《说文》对“仁”的释义正是“亲也”。这种文字学的解释，实质上是一种文化深层结构的分析。在中国文化看来，人的至尊至贵，其根本原因在于人的道德性。所谓道德性，是指人与人相处的时候个人要从对方、从群体出发维护关系的和谐。这就是“偶则相亲”。无论是君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，都是这样的“二人”关系，都要以忠、孝、仁、爱、信、义作为维护群体关系的纽带。因而“温良者，仁之本也；敬慎者，仁之地也；宽裕者，仁之作也；孙接者，仁之能也；礼节者，仁之貌也；言谈者，仁之文也；歌乐者，仁之和也；分散者，仁之施也”(《礼记·儒行》)。

以“二人”、“相亲”来规定人的本质，那么作为一个人，首先就要“爱人”。历代对“仁”的解释都十分强调这一点。“仁者爱人。”(《荀子·议兵》)“仁者，爱也。”(《汉书·公孙宏传》集注)“仁以爱之。”(《礼记·乐记》)“积爱为仁。”(《说苑·修文》)“仁者，爱之效也。”(《盐铁论·刑德》)“爱由情出谓之仁。”(《韩诗外传·四》)“仁谓忠爱之道。”(《荀子·非相》)“仁，爱也，故亲。”(《荀子·大略》)“爱”，又要“兼爱”。“亲而不可不广者，仁也。”(《庄子·在宥》)“兼爱之谓仁也。”(《太元·元摛》)“仁者，兼爱之迹。”(《庄子·大宗师》)所谓“兼爱”，就是要“泽及万物”，因而“爱人利物之谓仁”(《庄子·天地》)，“仁，爱人以及物”(《周礼·大司徒》)。

作为一个人，除了“爱人”之外，又要“德人”。“以德予人者谓之仁。”(《管子戒》)“为天下得人者谓之仁。”(《孟子·滕文公上》)“与民利者，仁也。”(《周书·本典》)“宽惠行德谓之仁。”(《韩非子·诡使》)因而，“仁”又可以“恩”来解释。“仁，恩也。”(《礼记·檀弓上》)“仁，犹恩也。”(《论语·阳货》皇疏)“仁，有恩者也。”(《礼记·丧服四制》)“仁者，恩之效也。”(《淮南子·齐俗》)“仁者，积恩之见证也。”(《淮南子·缪称》)“仁谓仁恩相亲偶也。”(《礼记·中庸》疏)“仁是施恩及物。”(《礼记·曲礼》疏)总之，“仁者，德之光”(《韩非子·解老》)。

人以“爱人”、“德人”为本，还要做到无私、克己。“非其所欲勿施于人，仁也。”（《管子·小问》）“恕则仁也。”（《大戴记·卫将军文子》）“德无不容，仁也。”（《庄子·缮性》）因而，“仁”又可以“忍”来解释。“仁，忍也，好生恶杀善含忍也。”（《释名·释言语》）“仁者，不忍也，施生爱人也。”（《白虎通·情性》）“君子以其不杀为仁。”（《说苑·至公》）“仁者，不杀之禁也。”（《颜氏家训·归心》）“受规谏，仁也”。（《新序·杂事四》）总之，“同爱天下之物无有偏私，故谓之仁”（《太元·元摛》）。“致利除害兼爱无私谓之仁。”（《汉书·公孙宏传》）不仅如此，“仁”还要求是非分明，疾恶如仇。“贵贤，仁也；贱不肖，仁也。”（《荀子·非十二子》）“贵贵亲贤曰仁；杀身成人曰仁。”（《一切经音义·六》）以“杀身成仁”来维护“二人”关系的和谐，将个人彻底地纳入“二人”的结构网络，这是中国文化对人的根本要求。汉字“仁”的构形不仅是群体关系的表现，而且是群体关系（家庭、国家、民族、社会）和谐的要求。与此相关，在汉语词汇中，与孤立的“个人”相联系的词语往往带有贬义。如“一意孤行”、“孤家寡人”、“形单影只”、“孤立无援”、“郁郁寡欢”、“孤芳自赏”、“孤陋寡闻”、“孤男寡女”、“我行我素”等等。

汉字构形的主体思维和人文主义，体现了汉民族的文化心理结构。人文主义这个词，通常用来指称西方文艺复兴时期的世俗化思潮。这时它与欧洲中世纪的“神文”主义相对立，在理论上表现为人性论、人道主义同宗教神学体系的对立，在实践上表现为 14 世纪下半叶开始到 15 世纪和 16 世纪由意大利遍及欧洲的人文主义运动。人文主义既然是对于希腊古典文化的复兴，可知古希腊文化中已将研究视线从自然转向了人本身。然而古希腊文化却并未被指称为人文主义，这说明人文主义在欧洲哲学史上，有其特定的与宗教神学对立的涵义。这是“人文主义”的词源学意义。人文主义又具有更为泛化的文化性质上的引申意义，它指称在世界各种文

明，尤其是希腊、印度、中国这三大古老文明中相对来说更强调人的地位、人的价值的文化精神。在中西文化的比较中，中国文化的浓郁的人文精神是显而易见的。中国文化的以伦理、政治为轴心，不甚追求自然之所以，缺乏神学宗教体系，无不体现了这样一种对待人生、世界的人文主义态度。与中国文化的人文主义相比，希腊文化把人看作天地万物之一，须仰赖万物才能生存，天地万物之理便是人的道理。物能左右人生，只要物质环境有了改变，人的一切生活将受其影响而随之改变。这是一种物本文化。印度文化认为上帝或神创造了宇宙万物和人类，并主宰人生的一切。这是一种神本文化。

为什么与中国文化的人文主义精神相对比，西方文化的人文主义却显出了"物文"主义精神呢？我们认为，尽管中西文化都认为人在一切事物中是居于最重要的地位，人的任何活动都必须朝向人的种种价值，但西方文化是在严格区分自然与超自然、人与神、主体与客体、心灵与肉体的基础上来肯定人的存在和理性能力的。这种肯定牺牲了与人不同的自然的或超自然的价值，把人看作是具有理智、情感、意志的独立个体，每个人都是他自己内在因素的创造物，只对自己的命运负责，因而爱情、友谊、自由、平等、尊严、权利是至高无上的。当代西方人本主义哲学存在主义也认为，一个人只有从所有的社会角色中撤出，并且以"自我"作为一个基地，对外在的角色作出内省式的再考虑时，他的"存在"才开始浮现。否则，他就是一个没有自己面目的"无名人"。这样一种将主体与客体、人与他所生存的世界分割开来的"自我"，又如何与世界发生关系呢？我们知道，人与世界的不可分割的关系，本质上是社会人文关系。当把这些关系割断以后，人就仅仅成了一个思维动物。西方哲学正是从这一点出发，断言人与世界的关系是人要思考、探求、认识世界的关系。文艺复兴时代的人文主义，也正是把西方人的心灵引向对自然的认识、利用与控制。在"物—我"的平面对立中，物

只是达成人的力量的方法，人的理性力图对物有确定性的认识。这就直接促成了近代科学的发展。科学的发展使人越来越相信世界是按照人的理性构造的，人的思维逻辑就是世界万物的逻辑。这种科学的神圣化，终于使人文主义发生了深刻的异化，物的科学凌驾于人性和人的价值之上。人与自然的对立终于使人在对自然的征服中失落了自己，科学主义成了人文主义的异化力量。

与西方文化相反，中国文化的人文精神从未把人与世界对立起来，从未出现过那种站在世界对立面，以认识世界、征服世界为己任的"自我"。中国文化不是从独立个体去透视世界，而是从人与世界的全方位关系中去体认一切。这样一来，人不是个体，而是群体的分子；或者说，人是具有群体生存需要、有伦理道德自觉的互动个体。因此，仁爱、正义、宽容、和谐、义务、贡献是至高无上的。中国文化认定人与世界的自然关系和人文关系是你中有我，我中有你，无法非此即彼地截然分开，因而人的价值是在他的社会人文关系场中确立的。这样一种人文主义的人论，使中国文化在它几千年的发展中贯注着独特的人文精神。禹、夏、商、周时代就借天道来表示人文。如《尚书》中所言"天聪明自我人聪明，天明畏自我人明畏"；"天视自我民视，天听自我民听"。春秋战国时代，一方面是人性的觉醒，如《孟子·离娄》："人必自侮，然后人侮之。""天作孽，犹可违；自作孽，不可活。"《荀子·天论》："强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。"另一方面是人不能遗世独立，而须由亲亲而仁民、爱物。如《论语·雍也》所言："己欲立而立人，己欲达而达人。"这种主客互融，天人合一，就是中国文化的人文主义基础。它在客体与主体、心灵与肉体、人与神之间没有绝对的对立。不仅人与自然和谐统一，而且人的肉体与心灵和谐统一，人与人和谐统一。人是所有社会角色的总和，人与世界息息相关，这样一种人文主义和主体思维方式，在中国文化的典型样式——汉字中都得到了充分的体现。

第五节　中国语言的文化特征

语言学是人类文化研究中一门领先的科学。它几乎在人类思想史的各个时期都被当作其他科学的典范。尤其在近代，具有进化论基础的历史比较法，具有符号论基础的结构主义方法，具有心理学基础的转换生成方法，都对人类文化的研究起过"各领风骚"的积极作用。以至上一世纪六七十年代的语言学家麦克思·缪勒可以骄傲地宣称："在语言学问题上我是在达尔文以前的达尔文主义者。"本世纪初的人类学家莱维·斯特劳斯可以欣喜若狂地把语言学中结构主义的兴起对人文科学的意义比作牛顿学说在物理学中所引起的革命；而乔姆斯基的生成语言学对逻辑实证主义和行为主义心理学的反拨，以及它的符号序列的逻辑与数学形式化渊源，更使它成为人文科学中一个无所不在的幽灵和挑战者。然而，语言学在中国却处于一种"滞后"状态，其原因可以从汉语的自然代码和文化代码属性的不同特点上寻出一些端倪。

西方语言科学之所以能够在人文科学中获得超前性，很重要的一个原因，是西方的形态语言具有很强的自然代码属性：语言具有大量基本上是独立的既有声音又有意义的单位，由于形式与意义之间关系的任意性，语言依据它的代码群，可以构成数量无限的具有相当专门意义的明确的信息。这是人类其他文化行为所不具备的。西方语言由于它丰满的形态屈折变化，使它可以作极其精密的分析，从而使语言学享有与自然科学相类似的声望。人类学家们曾在他们的国际大会上兴奋地说："语言学家已经告诉我们，在我们的头脑中，音位和词素彼此一个围绕着另一个旋转，这或多或少类似行星围绕太阳旋转。"语言学极大的自然科学声望，于此可见一斑。然而，汉语是一种非形态"孤立"型的语言。它的语词的音节

纯一性、涵意发散性、组合具象性，使它获得一种浓郁的人文性而难以作精密分析。由于自然代码属性的淡化，汉语的处理无论在技术上还是在方法上都难以"超前"。被西方人文科学界称为"音位革命"的音位学方法，必然不可能发端于汉语的语音分析。如果说印欧系形态语言中音位既能区别意义，又是最小的潜在的表义单位，那么汉语中音位虽具有区别意义的职能，但最小的潜在的表义单位却是音节。汉语的语言单位在其自然代码的属性上，缺乏印欧语那种精密析解的原子精神，而且汉语的技术分析，又先天地受惠于西方语言分析的方法理论，我们有理由不对在汉语自然代码属性上进行科学研究的"超前性"抱有奢望。至于这种科学研究的物质基础，又受到我国经济发展、科技进步条件的实际限制。

语言又是一种文化代码。语言结构制约民族的"集体无意识"，语法和语言表达方式体现一个民族的世界观（一种文化看待世界的眼光）、思维样式及文化心理。西方哲学家认为，在人类世界中，言语的能力占据了中心的地位。因为要理解宇宙的"意义"，就必须理解言语的意义。如果我们不能发现这个方法——以语言为中介而不是以物理现象为中介的方法，那我们就找不到通向哲学的道路。西方心理学家也认为，人的文化心理是一种无意识。它既是一种结构，同时又是一种言语。乔姆斯基也指出："近年来，人们普遍认为，哲学的目的实际上应该严格地限制为探索经常发生的误解和荒唐理论在语言表达上的根源。"正因为人与自然、人与人的关系都深埋在语言结构之中，所以语言的分析成为哲学、心理学、文学、人类学等人文科学中的典范分析。而汉语作为一种文化代码所显示的强烈的人文意识，应使汉语学在中国文化研究中获得典范意义。我国传统的语文研究注重汉语人文价值的阐释与开发，它那以实用和体验为两翼的研究范式，一方面使小学成为经学附庸而无法达到"为语言而研究语言"的近代科学目标，一方面却使传统的汉语研究同中国文化的研究血肉交融在一起，成为数千年学术

史中的一门显学。传统语文研究以人的全身心的感受去拥抱汉语的精神，运用辩证的两端来具象化，用简单的性状征喻来表述自己的语感和体验，从内容与形式的有机统一所产生的表达效果上整体地把握语言特征，这从现代科学的意义上说固然缺乏理论体系的完整性、逻辑分析的严密性、概念表达的明晰性，然而，它对于在世界语言之林中有很大特殊性的注重功能、注重内容、注重韵律、注重意会、以神统形的汉语来说，却有着不可忽视的长处。这无疑是中国现代语言学的巨大财富，是在西方文化冲击下诞生的中国现代语言学从本民族传统中内在、有机地建树，健康地发展的生长点。

用文化发生学的观点来看，任何一种文化形式同它所属的文化系统的其他文化形式，都有着内在、有机的联系。对于有着深厚文化积淀和文化特征的汉语来说，也只有把它放在中国文化的大系统中，才能真正理解。在这方面，我们历史悠久的语文学传统已向我们展示了丰厚的历史遗产。今天，时代在发展，科学在进步，我们需要在一种由深邃的历史眼光而产生的对于传统文化的健全心态之下，看到在语文传统中前人未曾见过的东西，加以现代化。归根到底，一种语文传统有无前途，在于它能否在吸收新养料和向其他民族语文开放的同时，不断从自身产生出新的东西。

从整体上看，中国文化无论九流百家、礼乐刑政，都是建立在承认人的认识能力，调动人的心理功能，规范人的道德情操和维系人的相互关系这种人文主义基础上的。中国的语言也具有这种"同向共生"性。

如果说西方语言是一种严格受形态规定制约的"法"治语言，那么汉语则是没有形态制约的人治语言。汉语的组词造句没有西方语言那种非此即彼的冷静的客观意识，而是在语言单位的形式与功能的变化上，持有一种非常灵活的主体意识。这种主体意识，既是"万物皆备于我"之哲学精神的语言观照，又是汉语全部文化

特征的本原所在，我们可以从实体论、建构论、方法论三方面来具体地考察。

一、汉语之弹性实体

汉语语言单位的一个全息性观照是实体的灵活性。过去人们讲汉语语法的灵活性，往往只从某种先验的框架看语言表层的变化不羁。其实，汉语灵性之根在于它的简易性。《易》曰："易简而天下之理得矣。"这种尚简的精神反映在语言上，就是"文贵约而指通，言尚省而趋明"。[1] "凡文笔老则简，意真则简，辞切则简，味淡则简，气蕴则简，品贵则简，神远而含藏不尽则简，故简为文章尽境。"[2] 文章之简，具体落实在文法之简。清人魏禧《日录论文》云："古人文法之简，须在极明白处方见其妙。"刘勰《文心雕龙》也指出："句有可削，足见其疏，字不得减，乃知其密。"郭绍虞先生进一步认为，中国人的思想是很能从错综复杂的现象中理出头绪，寻出规律，使之简易化，然后再从简易入手，驾驭各种变化和复杂事情的。正因其易简，所以要明其变。而正因其变，所以要观其通，在灵活多变中找出各种通例，发现规律。这是中国人学汉语所以能"神而明之"的缘故。[3]

由于尚简，汉语语词单位的大小和性质往往无一定规，有常有变，可常可变，随上下文的声气、逻辑环境而加以自由运用。语素在意会组合中形成丰富的语汇。词组在铺排包孕中形成千变万化的句子格局。汉语这种尚简的组织战略，放弃了西方形态语言视为生命之躯的关系框架，把受冷漠的形态框架制约的基本语粒或语块解放出来，使它们能动地随表达意图穿插开合，随修辞语境增省显

① 王充《论衡·自纪》。
② 刘大櫆《论文偶记》。
③ 郭绍虞《汉语语法修辞新探》。

许的吗?[1] 实际上离开了这种"修辞"内涵,汉语"语法"也就无"法"。不能因西方语法的"一叶"障目,不见汉语语法的"泰山"。

汉语语言单位的弹性表现在功能上就是它的变性，亦即词义功能的发散性。这与西方语言词类那种把词的性质固定在词形上的样态是不可同日而语的。汉语一个个词像一个个具有多面功能的螺丝钉，可以左转右转，以达意为主。只要语义上配搭，事理上明白，就可以粘连在一起，不受形态成分的约束。这一点在古汉语中尤甚。《左传》中单音词"雨"的动词用法占62%,名词用法占38%。"衣"的动词用法占61%,名词用法占39%。"妻"的动词用法占31%,名词用法占69%。"冠"的动词用法占40%,名词用法占60%。而"枕"看似名词,其用法却全为动词。(当然,不同的用法可能有不同的语音标志,有待进一步研究,但词的兼类之普遍于此可见一斑)正因为如此,汉语的语词活动能量大、弹性也大。这就为语词运用的艺术化提供了很大的余地,形成汉民族文学的独特风格,即从作者方面来说是"造境",从读者方面来说是"联想"。古代文学往往使每一个词语,都散发着历史文化的丰富联想,它使我们由衷地感叹词语组合意会所产生的丰富瑰丽的艺术效果。

汉语语词的意义又往往是可以虚实转换的。从虚词的形式和功能来看,汉语的一部分虚词是从发声词、收声词和语间助词转化来的,是随语气的呼吸作用而自然演变的。郭绍虞曾经指出,句子语气的含义,可以只看作呼吸的自然作用。这种作用时高时下,有缓有急,可强可弱。于是随声气缓急强弱之不同,也就可以在语句组织上起不同的作用,使负荷这种作用的虚词有不同的词性。这种影响可以使虚词的词类由实到虚,从连词转化为助词;更可以由虚到实,从助词转化为连词。[2]我国古代文艺理论家和散文家对虚词

---

①② 郭绍虞《汉语语法修辞新探》。

的研究正是辞气型的，他们在自己的创作实践或文艺评论的实践中深感虚词体现文章的神情。文章的抑扬顿挫，气韵的顺畅与否，都与虚词的运用有关。他们从文句气韵的运行规律出发，把虚词按语气的作用归类。如《文心雕龙》云："至于夫、惟、盖、故者，发端之首唱；之、而、于、以者，乃劄句之旧体；乎、哉、矣、也，亦送末之常科。"作者刘勰认为，这些虚词"据事似闲，在用实切，功者回运，弥缝文体，将令数句之外，得一字之助矣"。辞气式的虚词研究从句子的节律、语气入手，贯通虚词，在相当大的程度上是把握住了古代汉语虚词的真谛。袁仁林在《虚字说》中也指出"虚字无义"，"凡书文发语、语助等字，皆属口吻。口吻者，神情声气也。当其言事言理，事理实处，自有本字写之，其随本字而运以长短疾徐，死活轻重之声，此无以实字见也，则有虚字托之，而其声如闻，其意自见。如虚字者，所以传其声，声传而情见焉"。无论从虚词的产生还是从虚词的实际运用来看，典型的汉语虚词都同语句的声气有关。这正是汉语虚词作用富于弹性的本质所在。许多虚词的语法作用，正是语言声气作用的长期积淀。因此对汉语虚词含义的解释不能像一些西方语言解释介词、连词那样有明确的语法规定性。

汉语不仅实词内部、虚词内部各类功能都有虚实之分，可以互相转化，而且实词和虚词两大部类也可以互相转化。古人云："用虚字要沉实不浮，用实字要转移流动。"(《雅论》)"下虚字难在有力，下实字难在无迹。"(《诗筏》)十分真切地道出了古人对虚实转化的辩证的语文感受。讲虚实重在转化，所以有"实字虚用"、"死字活用"之说。而虚实转化的关键又在用。袁仁林《虚字说》云："迨涉笔用之，始得其虚活处。"谢鼎卿《虚字阐义》亦云："字之虚实有分而无分，本实字而止轻取其神，即为虚字；本虚字而特重按其理，即如实字。"在这里，虚实转化又体现出语文表达中强烈的主体意识。现在的语法分析，往往熟视无睹于汉语表达和理解中灵活多变的主体意识，蔽于西方语法的成见，力图划出非此即彼的洋框框来。结

果是规则越来越烦琐，人们越说越糊涂，距离中国人真实的语文感受则越来遥远了。

汉语语流中单位实体的弹性，使人很容易联想到中国毛笔的弹性，毛笔不像西方的油画刷子那么笨拙，不像西方的钢笔线条那样死板。“笔软则奇怪生焉。”（汉蔡邕语）它吸墨快速，吐墨自由，既能运用笔锋，又能调遣笔肚，也不妨偶用笔根，书写可按可提，出墨可赡可容，墨色可浓可淡，且在点画运动中灵活调节，尽性地表现点画的粗细、润枯、方圆、浓淡、重轻、起伏、正侧，且因人而异，因笔而异。不像西方的硬笔，粗不得，细不得，润不得，枯不得，出墨如一，缺乏变化。中国毛笔富有弹性的柔毛，能在纸上画出千变万化的线条、千姿万状的点子。在高明的艺术家手里，它能得心应手，随意挥洒，主宰包罗万象的点和线的王国，形成令人目不暇接、叹为观止的形式风格。毛笔不也是一种充盈着主体意识、在表达中灵活多变的弹性实体么？

汉语语流中单位实体的弹性，又使人很容易联想到中国筷子的弹性。筷子切不如西方的餐刀，戳不如西方的餐叉。然而餐刀只能切，餐叉只能戳，筷子既能切，又能戳，既能夹，又能挑，无所不能，如《老子》云“无执故无失”，如孔子云“无可无不可”。这就是贯通于语词、毛笔、筷子的一种文化精神。

二、汉语之流块建构

确认汉语基本语词单位的灵活性与能动性，汉语句子组织的建构就呈现出一幅生动活泼的画图。这种建构过程的两个基本环节是组块与流块。

任何语言的组织都有其脉络，它是组织得以成形的深层规定性。我国现代语法学所采用的几种西方语言句子分析框架都是注重句子成分的形式内聚的方法。质言之，就是以动词为中心控制全

句的关系格局。实践证明,这种方法对于汉语句子是一种偏"紧"的方法,难以切合汉语的句子组织脉络。如果说西方语言的句子脉络是一种以动词为中心的空间结构体,那么汉语句子的脉络是一种具有逻辑天籁的心理时间流。它不像西方语言的句子那样以动词为中心搭起固定框架,以"形"役"意",而是以意义的完整为目的,用一个语言板块(句读段)按逻辑事理的流动、铺排的局势来完成内容表达的要求。这一点可以与英文作一个比较,如:

He did not remember his father who died when he was three years old.

这句话以限定动词 remember("记得")为中心搭建,可以直译为"他不记得他三岁时死去的父亲"。这种句式中国人听来总觉得过"紧",不顺畅,因为它是以"形"(动词中心的框架)役"意"的。而按中国人的语言习惯,这句话应说成"他三岁上死了父亲,记不得他父亲的样儿了"。这正是一种按逻辑顺序展开的心理时间流。

汉语不仅动作性成分要按先后或因果次序列位,就是受制于中心词的修饰性成分,也倾向于"外化"为独立的评价性成分而加以铺排。张志公曾谈到《红楼梦》中的一个例子:刘姥姥初进荣国府,与王熙凤正说着话,"只听一路靴子脚响,进来了一个十七八岁的少年,面目清秀,身材俊俏,轻裘宝带,美服华冠"。如果把对少年的相貌、身段、打扮的一串评价放在前面作修饰语也未尝不可:"只听一路靴子脚响,进来了一个十七八岁的、面目清秀、身材俊俏、轻裘宝带、美服华冠的少年。"但汉语的习惯却不愿意在宾语前加上很多修饰成分,从而使它离开动词太远。① 因为这样一来,句子的"气"就滞住了,流转不起来。从逻辑上说,刘姥姥偷偷见着王熙凤,正忐忑不安,忽听靴子声响,有个男人进来,她最关心的、急于知道的是:"谁来了?"所以先看见的是"少年",然后才看清楚他的服饰、

① 张志公《谈谈辞章学》,载《现代汉语讲座》。

身段、面目。可见汉语句子的流块建构，确实具有一种心理时间的逻辑天籁。被西方语言的句子视为轴心的动词，在汉语句子组织中并不是有价值的成分。只有当这个或这些个动词组成句读时，它（它们）才获得了有机性，成为句子的一个板块。因此，把握汉语句子的脉络，应从句读入手。（至于这个句读段是“动宾”还是“连动式”、“兼语式”，这是下位的“紧”区分，与句子格局无涉）我们的析句方法也就因此而从“宽”，即以句读段为汉语句子的基本活动单位，以句读段服务于不同表达功能的不同铺排律为汉语句子的基本格局。

汉语句子的脉络与句子节律又是浑成一体的。音步是节律的基础。汉语利用语词单位“单音节”“孤立”的纯一特点，以单音词构成单音步，以双音词构成二音步，于是只须把单音词与双音词巧为运用，使之错综变化，也就自然造成了汉语的节律。而句读形态正是这种音律变化的最佳节奏板块。汉语句子的生动之源就在于流块顿进之中显节律，于循序渐行之中显事理。流块的顿进将音乐性与顺序性有机地结合起来，由“音句”进入“义句”，随事态变化的自然过程，“流”出千姿百态的句子来。西方的言语表达总是一口气念去，须一句讲完才作一停顿。汉语的言语表达则从容不迫，断续相间，并不重在一口气说完全句，而让一个个发散性的意象团块自然拼接，推宕语气，组成言语传达的全息景观。古人云：“以声气为句者，不憭文法必待意具而后成辞，则意恉或至离析；以文法为句者，不憭声气但取协节，则词言或至失调。”因此，“但以集数字论一意者为句，期令断句之术简捷易知”。[1] 可见音句与义句相辅相成，互为条件，才能达到交际的目的。音句不仅以它的停顿表现了节律，而且以它的停顿传达了句子的脉络。汉语的句子组织一旦采取音句铺排的形式，往往可以不用关系词而显示出关系来。音句的顿进

① 黄侃《文心雕龙札记》章句。

将语气和语法脉络有机协调地结合在一起，这是汉语语法流块建构的一大特色。而西方语言的词组是没有这种集语气、脉络于一身，尽堆迭、套合之能事的“音句”作用的。

总之，利用单音词和双音词的弹性组合，灵活运用而成为音句，再循自然事理之势巧为堆排成为义句，于音节铿锵之中传达交际意念，这就是汉语句子建构由组块到流块的全过程。

汉语的流块建构与汉民族其他文化艺术形式在“流”态动感上具有通约性。我国古代的雕刻、书法与绘画都不重视立体性，而注重流动的线条、飞动的美，于疾徐波折、自然流转的线条之中透出勃勃的生气和生命的旋律，于“移视”中可体会它的流动气势。形象的律动代替了形象的四平八稳。

中国画的“气韵生动”，即指“空间艺术”中的“时间因素”。西方“画家的笔下只有一个瞬间”。[1] 中国画讲究动点视学运动本身就带有时间性。它既见于艺术形象内在生命之律动，也见于画面布局的虚实、开合，笔墨的刚柔、疾徐、浓淡、枯润、顿挫、断连、起伏等统一变化、变化统一之中。

中国的书法主张“以风骨为体，以变化为用”，“灵变无常，务于飞动”。[2] 书法字体的发展，正是变方为圆，变单为连，大小、重心均无定则，甚至连点、画、提按、三过折法等，在书写中也只是存意而已，实实在在的却是线条的流动，矢娇奇突，流美飞扬，仪态万方，不可端倪。好的书法作品在章节之间，力图抒发一唱三叹，饶有变化的节奏感、旋律感。或重如崩山，或轻如飞花，或捷如闪电，或涩如柏身，或露如奔湍，或蓄如蕴玉，或刚如凿铁，或柔如嫩荑，因而元气淋漓，生气盎然，大气磅礴。种种点画线条，行气的旋律，在一幅书法作品里，能够汇合为一曲磬鼓琴瑟齐鸣、悠扬动听、撞耶心

---

① 狄德罗《绘画论》。
② 张怀瓘《书议》、《文字论》。

扉的乐章。因而，中国书法本身正是一种节奏旋律艺术。只要线条一触及感官，便能带着人进入特定的时间流程中，顺着线条展开的顺序前进。在这里，情感的运动是与线条的流动融为一体的。

中国的戏剧造型不像西方的造型姿态那样，通过一个个静态凝重的孤立的造型来体现人体特有的美，让观众在静穆中得到雕塑性的欣赏。中国的戏剧造型讲究在连绵协调的姿态运动中，追求一种势、韵、味、境界，就像水袖的梢节起、中节随、根节追，于波澜曲折、连绵不断的动势中达到美的境界。

中国古代的建筑，追求的是由空间的直观向时间的知解渗透，以群体组合为主，平面的基本划一的"间"为单位；结构以横向排架的木构架为主；造型以横向构图为主，铺陈舒展形成层叠的序列节奏，排出变幻多端的空间艺术。建筑的艺术形象不在于单体的造型欣赏，而在于群体的序列推移；不在于局部的雕琢趣味，而在于整体的神韵气度；不在于突兀惊异，而在于节奏明晰；不在于可看，而在于可游。我国的园林也是充分调动一切自然的人工的条件，尽量创造丰富的动态的流动画面，步移景异，曲径通幽，提供可供驰骋想象力的广阔场地。

中国的戏曲讲究程式化，其要义就是"打破团块，把一整套行动，化为无数线条，再重新组织起来，成为一个最有表现力的美的形象"。[①] 我国的戏曲音乐在表现形式上，以板式的变化作为结构的基础，通过音乐节奏的变化来表现人物性格和戏剧矛盾的发展变化，并且在这种表现中特别突出节奏的作用。这是中国戏曲独有的创造。就像语言结构具有人的呼吸声气依托一样，戏曲音乐的节奏变化，也表现了人的内心节奏变化。尤其当戏剧情绪发展到高潮时，固定的节拍形式已不足以表现情绪，于是出现节拍颇为自由、节奏上伸缩性极大的散板，达到节奏之"流"的极致。

① 宗白华《中国美学史中重要问题的初步研究》，载《文艺论丛》1979年第6期。

从以上可见，汉语的“流块建构”反映的，正是中国文化表现形式的一种典型样态。这种民族文化通约性在民族语言分析中具有极强的解释力和科学性。

三、汉语之神摄方法

由于汉语语言组织弹性实体和流块建构的特点，汉语的句法尽管简短，却变化无穷，可以造成多姿多彩的文体风格，可以在语言艺术的广阔领域内充分施展。从实体论到建构论，我们可以看到，汉语的语法方略总是以简驭繁，以能动、发散的基本单位为主体作创造性的发挥。所以，任何先验的、坚硬的框架都框不住汉语语法。惟有从基本单位主体发挥的动态过程来把握语法脉络，把简单性与复杂性、能动性与规律性辩证地结合起来，才能从本体上理解汉语的精神。

从这里我们可以看出，汉语语法的“形”的因素不是主要的，“神”的因素倒是更基本，因而也更显豁的。如果说西方语法是以形摄神，那么汉语语法就是以神统形的。钱基博曾指出：“我国文章尤有不同于欧美者，盖欧美重形式而我国文章重精神也。维欧美之尚形式也，故为文皆有定法，……皆缕析条分，日趋精密。后世无不本此以为著述。是以文少隐约模棱之弊，此其利也。然其失在过泥形式，文章不能活用，少生气。”“数千年来，中国无如欧美之文法书，而欧美文法学说则日新月异，岂非以形式可说而精神不可说乎。”[1]这里所谓“精神”，即汉语为文造句的一种主体意识。当然这种主体意识最终是由一定的“法”来体现的，是“可说”的。但如古人所言，“法有死法，有活法”。[2]“有一定之法，有无定之法”，“二者相

① 钱基博《国文研究法》。
② 清叶燮《原诗》。

济而不相妨。故善用法者，非以窘吾才，乃所以达吾才也”。[1] 可见中国人眼中的语法是一种“达吾才”之法。如章学诚《文史通义》所言：“文成法立，未尝有定格也；传人适如其人，述事适如其事，无定之中有一定焉。”可见“法”以意为转移。文意恰当地表现出来，文法也就立在其中。“无定”之法一旦经过人的“心营意造”，即成“一定”之“法”。因而汉语之法如清人沈德潜所说，是“以意运法”的“活法”，而非“以意从法”的“死法”。

我国古代的语言研究讲究“神而明之”。语言分析所用的许多概念、范畴，都出自人的主观感受。运用辩证的两端来具象化，用简单的性状征喻来表述自己的语感和体验，从形式与内容的有机统一所产生的表达效果上整体地把握语言特征。这与古人“文以意为主”，“意在笔先”，“以意役法”的文辞观是一致的。用西方形式主义的语言分析眼光来看，汉语的理解几乎是只有“人”而没有“法”。当西方民族汲汲于向外探索，以发展世界、改造世界为获得自由的途径时，中国人则向内探求，以认识自身、完善自身为获得自由的途径。这种内向型文化所显示出的独特的人文性，往往是西方的科学传统眼光很难理解，也很难企及的。

西方民族从古希腊开始就注重形式逻辑、抽象思维，力求从独立于自我的自然界中抽象出某种纯粹形式的简单观念，追求一种纯粹的单一元素。这表现在西方语言样态上就是以丰满的形态外露，因而表现在语言分析上，也就是最大限度地形式化描写。可见西方的语言学传统是西方语言学者在西方文化的背景下，以西方语言为基本材料思考的结果。形式化的原则对于形态语言来说是相对自足的方法。（尽管它依然有缺陷）

中国从仰韶文化、河姆渡文化以来约 7000 年中，以农耕为主的与自然进行物质交换的特殊方式，一直在中华民族的全部经济

① 清姚鼐《与张阮林》。

生活中占统治地位。科学的发展主要和农业生产相联系。这种田园文明把人和自然界看成是有机联系,相互作用的。把世界看作是有机联系的整体,"再没有其他地方表现得像中国人那样热心于体现他们伟大的设想:'人不能离开自然'的原则"(李约瑟语)。由此形成的"天人合一"的思维形式,其特点就是坚持普遍联系、整体考察。"合一"成了一个具有稳定性和普遍性的思维模式:知与行、内与外、理与气、时与待、形与神、阴与阳、天与人……所强调的都是相互融合、沟通、作用。这种思维模式必然地使中国人对世界的认识和把握,带有综合性、宽泛性、灵活性、不确定性等特点,反映在语言和语言分析上,就是注重言与意的统一,以神统形。它大大有别于西方人长期习惯的那种希腊式的直线思维:要么肯定,要么否定,"坚决无情地或者把思想发挥到光辉的顶点,或者把它归结为谬误"。它反其道而行,以直觉、顿悟和启示性见长,运思的方向指向内心,指向现世人生,注重经验体验和情感感受,不讲究分门别类的精确,而讲究融会贯通的全面,尽管时常模棱两可,"亦此亦彼",但具有极强的可塑性、伸张性和丰富的联想余地。这是一种圆润灵动,不为细枝末节所囿,随机性很强的圆式辩证思维方式和思维语言。

从现代辩证思维的观点来看,语言是一个有机联系的统一整体,其中各种不同的单位通过自己的属性而与其他单位相联系。语言单位的性质是在单位之间的普遍联系中表现出来的。因此,这种联系不是抽象的,而是非常具体的,是互相区别着的语言单位本身之间的联系。离开了语言单位的内容,语法就无法反映语言单位的普遍联系,无法包含语言单位的多样性统一,无法从最简单的规定逐步上升到具体的系统。我们所说的语法系统的这种"具体"性,并不是它同语言结构其他要素(如语义、语音)的直观联系,而在于它是语言分析过程的终点,是通过对语言结构的许多方面的抽象所获得的认识的统一和总和。因此它是关于语言事实的最深刻而又

最有内容的知识。它不仅反映语言单位的外部联系，而且反映了语言单位内部的本质性联系。中国语言的“以神统形”的过程，就同中国绘画的“拟容取心”的过程一样，都是由具体到一般，再由一般上升到具体。现代科学对汉语和汉语研究的这一传统的理解与发展不仅需要从具体到抽象的过程，更需要从抽象上升到具体的整体把握。要避免那种“义无反顾”地用西方语言研究的科学传统取代汉语研究的人文传统，用冷漠的知性分析取代辩证的语文感受的简单做法。在语法分析中，古人弃“形”而求“神”，固然是它不科学精密之处。但它贴近中国人的语感，比起现在繁复的语法学体系来，自有其优越之处。我国现代语言学注重汉语“形”的规律的发掘是不错的，但它颠倒了“神”与“形”的位置，企图以“形”摄“神”，而它的一套形式范畴，又都是西方形态语言之“形”，这就造成分析方法与语言事实的深刻抵牾。现有的语法体系之所以不实用，关键在于它所用的西方语法“主动宾”那一套“形摄”范畴与框架游离于汉语组织的“神”之外。

随着当代语言学视野的开阔，人类语言的多样化已使越来越多的当代语言学家认识到，不能把语言看作是某一理想逻辑或西方文化的衍生物。每一种民族语言都有独自的逻辑、组织、修辞方式和美学价值。“形摄”与“神摄”之异，不仅是一种语言精神上的差异，它本质上是两种文化精神的对立。西方的文化精神以形式逻辑体系和系统的实验为基础。人们用清晰的几何学、逻辑学方法认识自然，从理解到表达都渗透着理性因素，受形的驱使，沉浸在神圣的比例与完整的和谐之中。这是一种静中求真的科学文化精神。中国的文化精神主张“格物之功只能在身心上做”，因为“道”（精神）是绝对的实在，一切外象则归于虚设。于是在“神”的诱导下调动各种艺术修辞手法驰骋主体意识，于是“气韵第一”，“用笔第二”，没有形与比例的地位。这是一种在动中写意的人文文化精神。对于这一点，我们从中国文化的其他表现形式上同样可以得到验证。

中国古典美学认为，真正的艺术形式美，不在于突出艺术形式本身的美，而在于通过艺术形式把艺术境界、艺术典型突出地表现出来；不机械死板地写实，不追求表面的形似，不重细节的真实，而重神似。

古代诗论认为“诗之极致有一，曰入神”，① 崇尚“传神写照，正在阿堵”。认为“近代之诗如写照，毛发耳目，无一不合，而神气索然”。②

古代戏曲无论环境、时间、语言、动作、服装等等都不是机械摹仿现实，而讲究时空的随意性，动作的虚拟性，语言的夸张性，雅美的象征性。我国古代的戏曲理论尚“化工”而弃“画工”，认为“画工”“似真非真，所以入人心者不深”，“虽工巧之极，其气力限量，只可达于皮肤骨血之间”，“已落第二义矣”。③

古代小说区别于西方小说静态地、细致地长篇累牍描绘环境、处所、景物，以及剖析人物心理的手法，很少离开人物性格作孤立的环境描写、景物描写和心理描写。在人物肖象描写上，西方小说极尽精雕细刻之能事，我国古典小说则强调特征的概括，“遗貌取神”。

古代绘画理论主张“拟容取心”，“因心造境”，“传神写意”，“纵得形似而气韵不生，以气韵求其画，则形似在其间矣”。④ 这也就是说，要把对物象的摹拟与画家的心意情思的寄托结合起来，将具体物象传达为一种艺术意象。

古代的建筑传统以人的知解力作为创作的客观尺度，要求建筑物的空间比例、组合方式、装饰手法、结构机能都是人所能理解、所能接受的。因此中国的建筑没有高不可攀的尺度，没有逻辑不清

---

① 严羽《沧浪诗话》。
② 《谷山笔尘》卷八。
③ 李贽《杂说》。
④ 《历代名画记》。

的结构，没有节奏模糊的序列，没有不可理喻的造型，也没有莫名其妙的装饰，这种人的尺度不仅在于外在表现形式，更深入到内在的情感涵义。不但要唤起普遍的心理感觉（如崇高、肃穆、静谧、舒畅……），还要求尽量阐述特定的伦理解释（如震慑、崇敬、追慕、信仰……）。

古代的山川游览也是以感情悟物，所谓“玉女峰”、“五老峰”，都是赋于静物以品格，达到人格化。我国有园林处必有建筑，因为有了建筑就有了生活，有了人的情感，于是有了诗情画意。欧洲原始森林的风光是好看，但中国更欣赏“芳草有情，斜阳无语，雁横南浦，人倚西楼”。有楼就有了人，有人就有了情。

古代的书法主张“神彩为上，形质次之”，“心手达情”，[①] “假笔转心，妙非毫端之妙，必在澄心运思至微妙之间，神应思彻”。[②] 于是由客观追向主观，由表象追向本质。它的波折连绵就是精神的流露，它的形式要素的美的组合就是艺术家情感的显现。它的线条的流动不是对既有的节奏保持良好的亲和力，而是按照内心的律动来反抗、修正或改造既有的节律。所谓“喜则气和而字舒，怒则气粗而字险，哀则气郁而字敛，乐则气平而字丽。情有轻重，则字之敛舒险丽亦有深浅，变化无穷”。[③] 可见，书法线之脉动乃心之脉动。

中国的歌舞很早就有追求情节性的倾向。因而中国的音乐也就不满足于按一两种节奏型作规律的反复，而是发展了多层次的节奏。戏曲音乐往往从散板开始，经过抒发情感的慢板，最后进入紧张热烈的快板，其间又有若干不同的节奏层次，体现出节奏和旋律进行的强烈的戏剧性品格。这种戏剧性品格既是音乐形象的内在精神特点，又是创作主体的精神活动，它又直接表现情节内容。音乐正是在“神”的主宰下流淌变化的。

---

① 王僧虔《笔意赞》。
② 虞世南《笔髓论·契妙》。
③ 陈绎曾《翰林要诀》。

总之，崇本息末而非穷究事理，和谐大度而非斤斤计较，情感感受而非认识模拟，使中国文化的一切形式都具有温柔敦厚、富于人情味的风格。汉语的表达宗旨或者说美学精神又何尝不是如此！《庄子·外物》云："筌者所以在鱼，得鱼而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。"在文学作品中，言以造象，言以造境。而言语之象，以意为终极目的。言语形式的过分突出，会损害意象的传真。因此，为了达意，对于言语形式本身就需一种积极的否定，所谓"得意在忘象，得象在忘言"，达到一种"象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也"的境界。[①] 与这种美学境界相适应，古人的文辞观也就是"言授于意"；[②] "篇无定句，句无定字"，"系于意，不系于文"；[③] "意能遣辞，辞不能成意"；[④] "咏物因不可不似，尤忌刻意太似；取形不如取神，用事不若用意"。[⑤] ——这就是古典语文与古典美学统一的文化精神。

用这种"神摄"的文化精神反观汉语分析方法，那么，汉语语言组织(句子)的分析首先应从表达功能立论。在没有了解一个句子的表达功能前，无法确定这个句子的结构模式。张世禄指出，汉语句子的根本性质及其所以成立的要素不是结构形式的问题，而是语气。[⑥] 这是十分深刻的。吕叔湘曾指出，广义的"语气"包括"语意"和"语势"。所谓"语意"，指正和反，定和不定，虚和实等等的区别。所谓"语势"，指说话的轻或重、缓或急。二者之间关系非常密切。例如不定的语意必然取疑问的语气，反诘的语势比普通询问沉

---

① 王弼《周易略例》。
② 刘勰《文心雕龙》。
③ 白居易《新乐府序》。
④ 杜牧《答庄充书》。
⑤ 《近志斋词衷》，《词话丛编》。
⑥ 张世禄《关于汉语的语法体系问题》，载《张世禄语言学论文集》。

重，测度比直陈缓和，命令比商量急促。[1] 可见，语气本质上是句子表达功能的标志。

不少西方学者认为，从中国语言的组合方式就可了解汉民族的思维方式。"中国语言的组合在文法上乃是极为自由的，没有过去、现在与未来的时态的区分，没有主动与被动的语气，也没有阳性与阴性及单数与复数的区分，而且对于一些结合字句的词语如前置词、接续词、关系代名词等也都不加重视，一切都有着绝大的自由。因此在组成一句话时，主语、述语与宾语以及形容词或副词等，都可以互相颠倒或竟尔完全省略。而且在行文时也一向没有精密的标点符号。"[2] 这种皮相的认识，适足以表明西方学者对汉语以表达功能为立足点的神摄原则难以理解。而一些西方学者对音乐的形式的理解，倒是有与汉语的形式暗合之处，汉斯立克指出："什么可以叫做内容呢？是否就是乐音本身？当然是的！可是这些乐音已经具有形式。什么是形式呢？也就是乐音本身——可是这些乐音是已经充实的形式。"[3] 汉语的形式，就是这种"充实的形式"。它不是真空的界线，浮华的标志，而是凝聚着内容，与内容互为彼此的表现形态，是变成形象的内在精神。它超越了西方语言形式的种种规则。它的不确定或者说"自由"，即在于它完全服从并且积极参与句子表达的"意"和"神"，始终伴随着精神而流动。由于它得到内容的肯定，它在一定意义上就成为内容力量的本体，达到形与神的高度凝练的合一。

四、语言的人文性与东方功能型研究

从当代语言学的发展来看，西方的语言学家由于人类语言变

① 吕叔湘《中国文法要略》。
② 叶嘉莹《王国维的文学批评》。
③ 汉斯立克《论音乐的美》。

化的某种共同趋势和语言理解的某种共同机制，在形式化方法上遇到种种困境，正在寻找各种出路。社会语言学、心理语言学、功能语言学、话语语言学、语用学竞相兴起。这些学科的一个共同特点是它们的人文性。即使在形式主义、科学主义的世袭领地语法研究上，当代语法学家也在重新考虑语法的概念，重新考虑根据语言单位本身所具有的形式和意义上的各种特征的总和，来决定语言单位的性质及其相互的关系，并努力在知性抽象的基础上，重构具体的关于语言现象的总画面。当代语言学的这种趋势，同当代西方从机械的自然观转向有机自然观，从强调"生存竞争"转向注意生态平衡，从直线式的进化观转向螺旋式的发展观，从静观的知性分析转向能动的知行结合方法一样，显示出20世纪西方文化传统开始发生某种根本性的变化。它在较高的层次上再现了东方文化传统，将西方的抽象思维和科学精神同东方的整体思维和人文精神结合起来。文化的主导是人文文化。一个民族的文化如果淡化了人的价值，它就不是一种健全的文化。在这个意义上，我们可以说当代语言学的钟摆正摆向东方，由西方自然主义分析写实的形态型研究摆向注重内涵、注重整体的东方功能型研究。

西方语言学的这种引人注目的变化，说明即使像生成语法学及其流绪学说那样用反结构主义的态度关心语义，只要它科学主义和绝对形式化的态度不变，它依然无法穷尽人的语言能力。正如美国著名汉藏语学家马提索夫(James A・Matisoff)所指出的：

> 语言学家更多地关心把规则表述得漂亮、精确、具有数学的严密性，而实际上不能忠实于所研究语言的精神实质。有时候语言材料是庞杂的，或不规则的、或不匀称的，而生成语法又试图把一切都安排得井然有条，像数学那样精确。可是语言，特别是从历史上看，不是完全有规则的，也不是完全精确

的。任何现象都有各种各样的例外。[1]

东方功能型研究的基本特征是它的人文性。语言的本质是社会性的。语言是人与人之间，人与世界(包括自然界与社会、文化与价值、历史与未来)之间联系的根本纽带。人按照他的语言形式来接受世界，这种接受形式决定了他的思维、感情、知觉、意识和无意识的格局。从语言中看到的客观世界已非纯粹的客观世界，而是充盈着主体意识的世界(包括施事的意识、功利的意识、模糊的意识等)。语言形式之外的世界对于人来说既无法想象，也不可思议。语言及其灵魂——意义与人和世界共生共长。这正应了我国传统语文的一个认识："文者，天地之精英。"[2] 近代科学的信念——将事物的某些方面或某些性质抽象出来，一般化与非时间化后加以某种形式化的描写和说明——在语言学近一个世纪的递嬗以达其极致。语义形式化的过程中，以其深刻的抽象昭示了更为深刻的语言真谛：语言本质上不是一种与人的主体相分离的客观形式系统，而是一套价值系统和意义系统。语言带给人一种对于世界的特定的态度和关系。当人们掌握自己的母语时，也就同时接受了它所包含的文化意义和价值意义。人类不可能脱离自己的语言世界而进入一个非语言的世界，人类也不可能像自然科学那样排除自己世界经验的语言性，把世界作为一个与己无关的自在对象来研究，"因此，语言原始的人性同时也意味着人在世基本的语言性"。[3] 既然语言是人和世界相遇的中心点，那么语言的社会性、人文性才是语言的本质。而形式主义的研究方法在抽象化的同时，舍弃了语言在人文方面的根本属性，这使得它无法贴近语言现实，更无法深入语言的本质层次。它的解释力必然是极其有限的。诚然，形式化描写具有明晰、规范、细致、严密的无可否认的优点，这对于语言分析是

---

① 语见《美国语言学家谈历史语言学》，载《语言学论丛》13辑。
② 姚鼐《复鲁絜非书》。
③ 伽达默尔《真理与方法》。

必要的。但如果对它的限度没有充分的认识，甚至将它异化为一种语言的本质，那么我们永远无法理解语言。归根到底，我们难道是在找到了一种描写语言能力的理论或规则形式系统之后，才对人类掌握自然语言这种能力有所理解的吗？还是我们只有有了一定的理解之后，才用理论和形式系统对它作出一定的解释？

马克思主义经典作家指出："语言是一种特殊的社会现象。"语言学作为一门社会科学、人文科学，其复杂性在于人既是研究的客体，又是研究的主体。语言学不仅要研究制约人类言语交际的"客观"因素，更要研究人类言语交际的"主观"动机和行为方向。在具体研究过程中，还要充分考虑研究者和研究工作本身与被研究者及其行为的相互作用。这就使得语言学大大不同于无生命的自然界乃至一般生物界的研究。

其实，即使是近代科学，其科学传统也是变化的。17 世纪以来的科学观向 21 世纪科学观过渡的一个明显标志，是绝对的、独断的科学精神正被开放的多元的科学精神所取代。本世纪中期以来，科学中的主体性因素与科学中的经验论、实证论传统产生了深刻的对立。量子力学告诉我们，微观粒子的位置和速度等共轭变量不可能同时准确地测定，对微观世界的认识依赖于主体的测量方式。这就提出了一个问题：科学是揭开世界的奥秘呢？还是对世界提出一种看法，一种理论？17 世纪以来的科学传统是不是健康的传统？量子力学测不准原理的证实和玻尔互补原理的确立，动摇了那种把研究对象尽量小地还原分析法的统治地位。人们发现大量社会系统问题，经济系统问题，心理、生物甚至近代物理系统问题，一旦涉及人为因素在内的系统，用经典的建立在无生命现象上的科学理论就无法支撑起今日的科学大厦。人们不禁要问：理性的人是否能客观而又真实地对包括人自身在内的现象进行理性的认识？这些问题的提出，使理性的人对人的理性产生极大的困惑。就像在物理学上一种方法的创造性与可靠性两者往往不可兼得一样，在语

言学上，一个词的定义的准确与其应用程度也不可兼得。近代科学的理想目标：确定性和形式化，在人性及其具体表现——人的实践行为面前最终意识到其无法超越的极限。

马克思指出，人的本质是其全部社会关系的总和。这说明人与世界决不是简单的平面对立的关系。人在世界之中，人是世界的一部分。因而体现人与世界的全方位关系的语言，也就不是那种纯粹客观的形式系统。中国的哲学传统主张“天人合一”，“万物皆备于我”。它从来不把人与世界对立起来。西方审美意识倾向于审美主体与审美客体处于相持地位，主体对客体进行欣赏，人与物、人与自然处于互相分立和对立的关系之中。中国的审美意识则将主体没入客体，客体融于主体，人与物、人与自然暂忘彼我，互相契合。中国的语文传统也主张：“道者，文之根本。文者，道之枝叶。惟其根本乎道，所以发之于文，皆道也。”[①] 正由于“文便是道”，正由于“圣人作名号而事义可知”，正由于“夫辞者乃所尊君重身，安国全性者也，故辞不可不修，说不可不善”。[②] 这种浸透着人文性的语言观才没有使中国传统语文学者像西方人那样，把语言作为单纯的符号工具系统来分析，而是以人的全身心的感受去拥抱汉语的精神，立足于语言的本质——世界性和人文性来思考语言，涵泳于语义、题旨、情境之中，从内容与形式的有机统一所产生的表达效果上整体地把握语言特征，而疏淡于语言的纯粹形式与相对独立性。

神摄还是形摄，反映了东西方两种截然不同的文化精神。一些东西方学者指出，在人与自然的关系上，汉语和印欧语两大语系显示出两种不同的方向。欧洲民族的语言倾向于把人与自然界区分开。它给人类的事物和人所创造的事物以本质和抽象的含义，比给予动物界、植物界或矿物界的要多。汉语中人与自然界差不多是等

① 《朱子语类》。
② 刘向《说苑》。

同的。由于没有把同一概念分为抽象的和具体的特征或方面，在具体的、可能摸得到的自然界(人体也在其中)与抽象的、无法触摸得到的本质世界(其中包括人的本质，甚至灵魂)之间的对立不大。两个世界都是具体的、同样的。这正是天人合一的文化精神。西方文化在语言分析上那种以物支配人，主客体分离的"法治"眼光，显然不适合汉语以人支配物，主客体统一，讲究"意合"的"人治"的独特面貌。早在古希腊时代，西方哲学就认为形式美"是直线和圆以及用尺、规和矩来画直线和圆所形成的平面形和立体形"，[1]"美的主要'形式、秩序、匀称与明确'，这些惟有数理诸学优于为之作证"。[2] 西方美学的发端也把艺术本质解释为自然的模仿，同我国文学批评的开山纲领"诗言志"大异其趣。模仿是物我相对，客观冷静的，这是一种"镜"的美学；诗言志则是物我合一，主观抒情的，这是一种"灯"的美学。西方人把理想的形式全然归为一种数学和几何的关系，这种形式观同样也体现在语言形式上。对这种语言结构的分析，只是一种对表面现成范畴的解说，判断它的句子是否合格，一般只需着眼于形态制约的单一因素即可。这一特点既为西方语言分析提供了一种便捷，同时却又使研究水平长期徘徊于表面肤浅的阐释，难以深入语言的深层机制。

中国的传统哲学认为事物的形式是不重要的，只有事物之所以成为这些事物的道理才是重要的。道理是无形的，所以在形之上，器质是有形的，所以在形之下。这在语言上的表现，就是"偏重心理，略于形式"，将大部分语法范畴隐藏起来。正如洪堡德所说："在汉语的句子里，每个词排在那儿，要你斟酌，要你从各种不同的关系去考察，然后才能往下读。由于思想的联系是由这些关系产生

① 柏拉图《文艺对话集》。
② 亚里斯多德语，见《西方美学家论美和美感》。

的，因此这一纯粹的默想就代替了一部分语法。”[1]汉语句子中各意群、成分通过内在的联系贯串在一起，不一定用关系词来明确交待其关系，结构上也没有较多的限制，可以充分利用说话当时的语言环境以及语言结构内部的相互衬托等条件，使语句尽量经济，因而形式松弛，富于弹性，语法关系须由读者自己领会。“尤其在表示动作和事物的关系上，几乎全赖‘意会’，不靠‘言传’。汉语真正的介词没有几个，解释就在这里。”[2] 这就导致汉语“言外之意”颇为丰富。汉语味儿浓的文章，讲究风格和韵味。若用西方语言的眼光来看，颇多“破绽”。王力说：“古人主张不以辞害意。西人的行文却是希望不给读者以辞害意的机会。”[3] 我国的古典美学也反对那种涂满空间的具象。譬如画竹，反对“节节而为之，叶叶而累之”，因为这里只有形而无神，而主张“胸有成竹”，经过主观的筛选，汰去繁枝冗节，“振笔直遂”，竹也就栩栩如生。

汉语这种非形态面貌，对于研究者来说，不啻是一种挑战。它迫使研究者必须从微观和宏观上去探讨句法、语义、语境的多种因素的协同作用。这些多个因素作用的消长，往往使汉语句子的合格度具有极大弹性，句子的句法编码对语义、语境的制约力也表现出极大的妥协性。因此，如果说西方语言的分析途径是说解型的话，那么汉语的分析途径则是发现型的。西方语言分析所能回避的种种句子理解的宏观和微观的因素，在汉语分析中都无法回避。同时，汉语的“略于形式”，只是相对于西方形态语言而言。事实上汉语有自己独特的形式。它要打破那种几何学意义上的闭块，力戒“四角全封”而不透气，使它疏通，使它既丰满，又空灵，有虚有实，它注重线性的流动转折，追求流动的韵律、节奏，不滞于形而是以

---

① Humboldt, lettre à M Abel-Remusat sur la nature des farmes grammaticales en general et sur le genie de la langue chinoise en particulier, paris, 1827.

② 吕叔湘《语文常谈》。

③ 王力《中国语法理论》。

意统形，心凝形释，削尽冗繁，辞约义丰。它的功能是启示性的。

东方功能型研究的另一个基本特征是它的整体性。汉民族思维以整体性为一大特色，这同西方游牧民族思维的个体性形成对比。由于地理环境的差异，西方游牧民族形成并发展了扩张性、冒险性的性格。个体自由的思索取代了统一的意识，成为认识世界的强者。而汉民族在华夏中原的沃土上自足地生存，东邻不可逾越的大海，西阻于群山。在黄河和长江流域的广阔沃土上，封闭自足的环境使汉民族形成"整体"、"统一"的意识，成为把握世界的强者。因此，中国人思维不像西方人那样讲究分析，而是更多地带有综合的特点。李约瑟在他的巨著《中国科学技术史》中，曾充分强调了中国古代"有机整体"的认识方法对中国思想史、科学史、文化史的巨大影响。他深刻指出："在希腊人和印度人发展机械原子论的时候，中国人则发展了有机宇宙的哲学。"根据生理学的研究，中国人的思维偏于大脑右半球。而右脑主管的能力正是具体性的能力，综合性的能力、类推性的能力、空间性的能力、直觉性的能力、整体性的能力。这些在汉语和汉语文学传统中都得到了充分的体现。

总之，汉语的修辞、语义、逻辑、语境等因素，在编码和译码的层次上高于句法，因此汉语的分析只能是综合指导下的分析。汉语不可能有像西方语言那样凭藉形态变化的单纯、独立的语法学。

季羡林对汉民族的有机整体思维方式及其在人类文化发展中的"转型"意义有深刻的论述。作为一位研究东方语言的学者，他对文化问题的看法对我们有更深的启迪。他指出：

> 最近一年多以来，我经常考虑东方文化与西方文化的关系问题……我的总看法是，从人类全部历史上来看，东方文化和西方文化的关系是"三十年河东，三十年河西"。目前流行全世界的西方文化并非从来如此，也决不可能永远如此。……到了21世纪，三十年河西的西方文化就将逐步让位于三十年河东的东方文化，人类文化的发展将进入一个新时期。

我对自己这个看法，虽然几经考虑，慎思明辨，深信不疑，但自知不是此道专家，提出这样的意见，似乎有点冒昧；说不好听的，就是有点近乎狂妄。因此，口头上虽然一而再，再而三地这样讲，心里有时未免有点打鼓，有点信心不足。

那么，为什么我又很自信地认为，到了21世纪，西方文化就将让位于东方文化呢？我是从一种比较流行的、基本上为大家接受的看法出发的：东方的思维方式，东方文化的特点是综合。西方的思维方式，西方文化的特点是分析。从总体上来看，我认为这个看法是实事求是的。在西方，从伽利略以来400年中，西方的自然科学走的是一条分析的道路。越分越细，现在已经分析到层子（夸克）；有人认为，分析还没有底，还能够分析下去的。

在这里，自然科学界和哲学界发生了一场争论：物质真是无限可分吗？……如果真是这样的话，西方的分析方法，西方的思维方式，西方的文化就能永远存在下去，越分析越琐细，西方文化的光芒也就越辉煌，以至无穷。三十年河东，三十年河西，这一条人类历史发展启示的规律，就要被扬弃。

反对这种物质无限性观点的人，只占极少数。金吾伦同志的新著《物质可分性新论》，可以作为代表。我自己是赞成这个看法的。最近金吾伦同志给了我一封信，我现在就借用信中的一段话，这样的意见我自己写不出来：

“我认为，‘物质无限可分论’无论在哲学上还是科学上都缺乏根据。在哲学上不能用归纳法支持一个关于无限的命题，休谟对归纳法的批判是深刻的。

“在科学上：(1)夸克禁闭，即使夸克再可分，也不能证明物质粒子无限可分；(2)宇宙学研究表明宇宙有起源，我们无法追溯到起源以前的东西；(3)量子力学新进展否定了层层往下追索的隐变量理论。无限可分论玩的是一套‘套层玩

偶"。

"分析方法曾对科学和哲学的繁荣做过极大的贡献，但决不能无限夸大，而且其正日益显示它的局限。当代物理学和自然科学的新进展表明，宇宙是一个不可分割的整体，而无限分割的方法与整体论是相悖的，无限可分论是机械论的一种表现。"

在这里，我联想到一种目前已开始显露光芒、方兴未艾的新学说：混沌学。一位美国学者格莱克写了一本书：《混沌：开创新科学》，此书已有汉文译本。周文斌同志在《光明日报》写了一篇书评，介绍这本书。我现在也仿前例，借用周文中的一段话：

"混沌学是关于系统的整体性质的科学。它扭转了科学中简化论的倾向，即只从系统的组成零件夸克、染色体或神经元来作分析的倾向，而努力寻求整体，寻求复杂系统的普遍行为。它把相距甚远的各方面的科学家带到了一起，使以往的那种分工过细的研究方法发生了戏剧性的倒转，亦使整个数理科学开始改变自己的航向。它揭示了有序与无序的统一，确定性与随机性的统一，是过程的科学而不是状态的科学，是演化的科学而不是存在的科学。它覆盖面之广，几乎涉及自然科学与社会科学的各个领域。它不仅改变了天文学家看待太阳系的方式，而且开始改变企业保险决策的方式，改变政治家分析紧张局势导致武装冲突的方式。难怪有的学者竟然这样断言，20世纪的科学只有三件事将被记住：相对论、量子力学和混沌学。他们认为，混沌学是本世纪物理科学的第三次大革命。"

以上两例都应当引起我们的深刻认真的反思：为什么到了20世纪末年，西方文化正在如日中天光芒万丈的时候，西方有识之士竟然开创了与整个西方文化背道而驰的混沌学

呢？答案只能有一个，这就是：西方言识之士已经痛感，照目前这样分析是分析不下去的，必须改弦更张，另找出路，人类文化才能重新洋溢着活力，继续向前发展。

我对哲学几乎是一个门外汉。但是，我最近几年来就感觉到，西方的哲学思维是只见树木，不见森林；只从个别细节上穷极分析，而对这些细节之间的联系则缺乏宏观的概括；认为一切事物都是一清如水，而实际情况并非如此。我是相信辩证法的。我认为，中国的东方的思维方式从整体着眼，从事物之间的联系着眼，更合乎辩证法的精神，……因此，我现在的想法是，西方形而上学的分析已经快走到穷途末路，它的对立面东方的寻求整体的综合，必将取而代之。这是一部人类文化发展史给我的启迪。以分析为基础的西方文化也将随之衰微，代之而起的必然是以综合为基础的东方文化。这种取代在21世纪中就将看出分晓。这是不以人们的主观愿望为转移的社会发展的客观规律。

文章写完了，读到申小龙先生的文章《关于中西语言句型文化差异的讨论》。……申先生的文章，正如篇名所揭示的那样，是讨论中西语言句型分歧的背后文化差异问题的。文中列举了吕叔湘先生、史有为先生以及申小龙先生自己对这个问题的看法。除了讨论中西语言句型外，还涉及东西方有关绘画的理论问题。他们的讨论有相当的深度和启发性。……文中的一些意见颇符合我对中西文化分歧的看法。因此，我想引用一下，目的是把我观察这个问题的面再扩展大一些，使我得出的结论更富于说服力，更确凿可靠。

申小龙先生引用中西绘画理论中的一对范畴：焦点视和散点视，来解释语言现象，他说："把汉语句子格局概括为'散点透视'，我以为有两方面的涵义。一是汉语句子格局具有流动性。它以句读为单位，多点铺排，如中国画长卷的格局，可

以步步走，面面观，'景为走动'。二是汉语句子格局具有整体性。它不欣赏个体语言单位（如单个句法结构）的自足性，而着意使为完成一个表达意图而组织起来的句读群在语义、逻辑、韵律上互为映衬，浑然一体。这对单个句读（词组）的语义和语法结构的'价值'须在整个句子格局中才能肯定。这在中国山水画格局来说即'景外鸟瞰'，从整体上把握平远、深远与高远。"他又引用他祖父和父亲两位山水画家的意见：构图首先是整体视觉。他还提到李约瑟、普利高津等所理解和欣赏的汉民族的有机整体思维方式。

我个人觉得，申小龙先生这些意见是很有启发性的。至于三位先生之间的一些术语，比如"散点透视"、"散点视"等不同意见，我不去讨论。我在本文正文中提到的中国思维方式是倾向于综合，而不是分析。在中国山水画中和汉语句型中，我的意见得到了证据。不这样也是不可能的。一个民族典型的思维方式，是一切精神文明（甚至一些物质文明）生产的基础，它必然表现在各个方面。[1]

季羡林先生论述的东方文化在人类文化发展中的"转型"意义，本质上也是中国语言和中国语文传统所具有的当代意义。当代中国语言学只有在这样一种文化哲学的指导下，才能以新的生命和活力走向未来。

---

[1] 季羡林《再谈东方文化》，载《群言》1991年第5期。

第二章

语言学的文化反思

第一节 文化断层与中国现代语言学之变迁

19世纪末、20世纪初建立的中国现代语言学，已走过了近一个世纪的历程。如果说在上一个世纪之交，语言文字的研究与革新曾成为中西文化交流、冲突、震荡的先导，那么在即将来临的下一个世纪之交，在中国走向世界的现代化热潮中，语言的研究与革新将再次拉开中国新文化建设的序幕。站在这个新世纪的起点上，作为中国现代语言学跨世纪的一代，适时地回顾20世纪，尤其是当代中国语言学的发展，努力为新世纪的中国语言学选择和建树新的理论、方法乃至文化哲学的基础，是十分必要的。

20世纪的中国语言学具有鲜明的时代特征，即它是在西方文化作为一种"船坚炮利"的"优势文化"的巨大冲击下开始现代化的。这样的时代气氛下，"科学救国"成为一切文化学术向西方认同的内驱力。而在"五四"新文化运动中首当其冲的传统语言学，也就在这种救亡的"涅槃"中形成了一种崭新的学术形态。这种学术形态静态地延续了数十年，规范着本世纪中国现代语言学的历史。其

主要特征一是西方近代科学形式化的宗旨，二是西方语言学的范畴。这两个特征使曾与中国文化血肉交融在一起的传统汉语研究，在本世纪发生了深刻的异化，即它不再以使用母语的人与文化为目的，而以某种理想化的形式为目的；不再以中国人的语感作为建立范畴的深厚基础，而力图以西方语言的“科学”范畴来规范中国人的语感。这样一种学术形态，在其长足的发展中，必然伴随着语文感受、文化心理的矛盾冲突与困惑，它在取得巨大成就的同时，也付出了文化断裂的深刻的代价。我们可以从以下几个方面来回顾中国现代语言学的历史发展。

一、晚清维新派的语文宪章——《马氏文通》

在中国现代语言学史上，《马氏文通》一直被认为是奠定中国现代语法学体系和方法的开山鼻祖。如果说在传统小学有深厚积累的音韵学上，有瑞典汉学家高本汉因材料的明智和方法的“西化”而使汉语音韵研究别开生面，那么在此之前，晚清人士马建忠在用西方眼光看来几乎是毫无建树的汉语语法研究领域，移植来印欧语言的整座“葛朗玛”(语法)大厦，则是语言学文化断层的第一座丰碑，从此奠定了整个汉语语法发展的基本格局。正因为《马氏文通》在现代语文革新上独一无二的历史地位，对它的剖析有助于我们从根本上反省中国现代语言学降生的历史根源。

《马氏文通》的作者马建忠，是一个与洋务派关系很深而又比较激进的改良主义者。他通晓法文和拉丁文，早年作为我国第一个到欧洲学习社会科学的留学生到法国留学，了解西方科学文化一些新知识。回国后，他是李鸿章手下的一名洋务干材。随着外国资本主义侵略的加紧，尤其是中法战争后严重的民族危机，马建忠深感靠洋务运动不能使中国获得中兴。他认为治国以“富强为本”，而富民是富国的基础和前提。这一见解使他成为早期维新派的知名

人物。经济上富国先富民的思想，反映在语文教育上就是改变“吾国童年能读书者固少，读书而能文者又加少焉，能及时为文而以其余年讲道明理以备他日之用者，盖万无一焉”[①]的局面。显然，马建忠是把语文作为载“道”明理之“器用”来看待的，这同早期维新派“中体西用”的口号有深刻的联系。维新派的主将王韬在当时就说：“器则取诸西国，道则备自当躬。”[②] 主张以中学为“主”“体”，以西学为“辅”“用”。这种“形而上之为治平之本，形而下之即富强之术”的思想，在当时有十分积极的意义。它竖起维护“中体”的旗号，开了采纳西学之戒。它把明清以来西学东渐引起的“中西”这一对使封建士大夫十分敏感的矛盾范畴纳入中国传统哲学的“道”“器”、“体”“用”的互相对待的框架内，以文化上的折衷论推行维新变法的政治准则，以致“举国以为至言”。[③] 然而“西”戒一开，西方物质文明蜂拥而入，西学的内涵也不断扩展。马建忠不仅积极主张扶植民族工商业，发展对外贸易，借外资以兴建铁路，开发矿藏，而且提出“用洋人之本，谋华民之生”的口号，[④] 把西学的内涵由“末”延伸到“本”，显露出咄咄逼人的新的时代精神。1877 年他在《上李伯相言出洋工课书》中直言不讳地指出西方国家的富强之本在于“学校建而志士日多，议院立而下情可达，其制造、军旅、水师诸大端皆其末焉也”。这就把“西用”的视野由物质文明直接拓向上层建筑的教育政治体制。这正是改良派区别于洋务派的革新抱负。马建忠正是怀着这种用“西体”改造“中体”的政治文化抱负从 19 世纪 80 年代开始“爰积十余年之勤求探讨”，成就中国语言学史上开天辟地的第一部系统的语法著作的。在该书的序言中，马建忠痛斥传统的语文教学涉及文法之事“罔不曰此在神而明之者，未可以言

---

① 马建忠《马氏文通》后序。
② 王韬《杞忧生易言跋》，载《弢园文录外编》。
③ 梁启超《清代学术概论》。
④ 马建忠《铁道论》，载《适可斋记言》卷一。

传也”。他质问道:“噫戏!此岂非循其当然而不求其所以然之蔽也哉!后生学者将何考艺而问道焉!”他看到“泰西童子入学,循序而进,未及志学之年,而观书为文无不明习。而后视其性之所近,肆力于数度、格致、法律、性理诸学而专精焉”。因而对语文教育是富民强国之本深以为然。马氏认为:“华文之点画结构,视西学之切音虽难,而华文之字法句法,视西文之部分类别,且可以先后倒置以达其意度波澜者则易。西文本难也而易学如彼,华文本易也难学如此者,则以西文有一定之规矩,学者可循序渐进而知所止境。华文经籍虽亦有规矩隐寓其中,特无有为之比拟而揭示之。”他因而断言中国落后愚昧的原因就在于“结绳而后,积四千余载之智慧材力,无不一一消磨于所以载道所以明理之文。而道无由载,理不暇明,以与夫达道明理之西人相角逐焉,其贤愚优劣有不待言矣”。以革新封建教育、政治制度为己任的马建忠把语言规律的揭示与否提到中西“贤愚优劣”之分的高度,其用心之处,正在于由“用”到“体”的反思。这一思想同严复的“中西古今”论如出一辙。实质上放弃了“中体西用”的文化折衷观,而将中西文化放在人类共同发展历史阶段的两个低高不同的时代层次上。从中我们不难理解马建忠何以如此虔诚地模仿整个拉丁文法来构筑汉语语法体系。而且他相信世界各民族“钧是人也,天皆赋之以此心之所以能意,此意之所以能达之理”。他又“常探讨画革旁行诸国语言之源流,若希腊,若辣丁之文词而属比之,见其字别种而句司字,所以声其心而形其意者,皆有一定不易之律。而因以律吾经籍子史诸书,其大纲盖无不同”。[1] 这种信念也导源自西方逻辑语法将现成的范畴套用于各民族语言而不问其本身结构特点的思潮。“以洋人之本,谋华民之生”的抱负同西方唯理普遍语法的认识相扣合,马建忠便“因西文已有之规矩,于经籍中求其所同所不同者,曲征繁引以确知华

---

① 马建忠《马氏文通·后序》。

文义例之所在"，坚信"而后童蒙入塾能循是而学文焉，其成就之速必无逊于西人"。[1] 中国传统的虚字、句读释经之学，就这样在具有时代责任感，自觉肩负起在思想文化领域披荆斩棘、拓荒播种任务的维新派手中戛然而止，代之而起的是面目全非的西方语言理论体系。《马氏文通》成了改良主义者急功近利的语文宪章。"文化断层"就这样形成了。

《马氏文通》出版以后，影响巨大，"一般人对于文法的认识是从1898年（清光绪二十四年）马建忠的《马氏文通》出版之后开始的"。[2] 然而正因为它是文化断层上的产物，因而该书出版后二三十年中，"'忆了千千万，恨了千千万'，对《马氏文通》体系的千万忆恨缠结也就从这一部书的出版时候开始"。[3] 对《马氏文通》的西化持批评态度的人认为，"它的组织并不是把中国语文上所显现的一切辞例收集汇类，组织起来的。彻头彻尾只是用了西洋语文的组织做筛子，把中国语文筛了一道，单捡搁在筛子上的东西做材料组织起来的"。[4] "中国文字与世界各国之文字有绝异者数点。……今使不研究国文所特有而第取西文所特有者一一模仿之，则削足适履，扞格难通。"[5] 出路何在？"欲矫其弊，惟有从独立的研究下手。"[6] 赞成《马氏文通》的人却反唇相稽："几千年'独立'的困难与流弊还不够使我们觉醒吗？我老实规劝那些高谈'独立'文法的人，中国文法学的第一需要是取消'独立'。"[7]《马氏文通》的作者也针对批评意见说："不学拉丁文法，就编不出这部文通来，恐怕至今还在虚字研究中摸索。"[8] 这里实际上提

---

① 马建忠《马氏文通》后序。
②③ 陈望道《"一提议"和"炒冷饭"读后感》，载1938年《语文周刊》20、21期。
④ 转引自《答复对中国文法革新讨论的批评》，载1941年《复旦学报》复刊第一号。
⑤⑥ 陈承泽《国文法草创》。
⑦ 胡适《国语文法概论》，载《胡适文存》二集第三卷。
⑧ 转引自《社会科学战线》1980年第3期朱星的文章。

出了一个在改革中如何对传统文化进行反省的问题。尤其令人深思的是，在《马氏文通》出版以后，人们一面批评《马氏文通》的模仿，一面却从《马氏文通》模仿印欧系诸语言的语法的立场上进一步后退，惟以英文语法为模范，使西化之风愈演愈烈。批评《马氏文通》十分激烈的陈承泽、杨树达等的语法著作虽各有特点，但"倘将《马氏文通》体系放在眼前，和各部书的体系比较对照，那这几部书立刻就会聚作一团，面貌非常相似，除出小小的几点外，几乎完全相同，一眼就可以看出他们是至亲"。[①] 即使是企图对《马氏文通》全面修正的刘复，他的《中国文法通论》的研究方法仍是模仿斯威特的《新英语语法》。尤其是黎锦熙的《新著国语文法》在最大程度上照搬英文语法，完全淹没了汉语的特点。反对西化的却又更深地陷入西化，这种历史的"悖论"在当时是无法解释的，然而从今天考察文化断层的新观察系来看，模仿和反模仿的共同历史悲剧是没有从传统文化中寻找语文现代化的支撑点，因而他们构筑的现代化大厦是先天不足的。30年代文法革新讨论中，有识之士曾指出：汉语的文法研究，并非始于《马氏文通》，而是在古代早已萌芽和生长。傅东华等人明确指出文法研究不专在西化，而"贵乎稽古"。古人的语法分析"知则必真知灼见"，"言则必信而有征"。[②] 这些话虽不无偏颇，但就当时形成的文化断层而言，则不啻金玉良言。遗憾的是，这些意见都没有引起汲汲于"现代化"的语言学家们的重视。

二、欧化文的大雅之堂——白话文运动

二三十年代，在"五四"反封建运动中新生的整个中国现代语

① 陈望道《"一提议"和"炒冷饭"读后感》，载1938年《语文周刊》20、21、22期。

② 傅东华《文法稽古篇》，载《东方杂志》1939年第36卷20、21号。

言学界，充满了革命战斗的气氛。"五四"运动的时代要求，冲破了我国语言研究几千年以汉字为枢纽，在文字、音韵、训诂上释经阐义的传统格局。晚清语文改革中以"白话文为维新之本"，要求言文一致，提倡新文体、切音字，推广民族共同语"官话"的思潮，在"五四"时因反帝反封建的急需而激宕成轰轰烈烈的白话文运动。"风气突变，不论教育性书刊、文艺文和理论文，白话文都成了'正宗货'，又陆续出了大量的白话翻译品，吸收了许多外来语和欧化的造句法。新的语言形式和新的思想内容是互相伴随而来的。"[①] 白话文运动语文改革精神的实质，在某种意义上是作为维新派语文先章的《马氏文通》"中西古今"、"贤愚优劣"观的延续。它借助西学之力冲垮了文言文的世袭地位，使白话文充斥着欧化词句登上大雅之堂，成为语言研究的对象。这既是我国现代语言学继《马氏文通》之后的又一巨大转折，也同时因剧烈的震荡造成新的断层。这种断层引起的民族语言心理的迷惘，可以从当时在《民国日报》上刊登的一个问题讨论上十分逼真地看出来：

现在的白话有两种：一种是纯粹欧法的。虽然合于文法，却是我们本国人看了它，常常的不懂。还有种是纯用中国法的，虽然好懂，却与那真正文法又有不合了。我们究竟应当谁与适从呢？[②]

合于《马氏文通》式"西体中用"文法的白话，老百姓看不懂；老百姓看得懂的却又不合在当时已有"真正"地位的西式文法。这是继《马氏文通》之后的又一个历史"悖论"。欧化文造成的断层，在当时中国语法学家的语法著作中已有鲜明的反映。王力《中国语法理论》把语法的欧化与生活的欧化，同样看作当时不可遏止的潮流。但他很有见识地将"欧化的语法"与"中国现代的语法"断然分开，认为

---

① 黎锦熙《新著国语文法》。
② 请见1923年3月9日《民国日报》。

前者只是知识阶层的一种"特殊语法"，而且"只出现于文章里"，这种"特殊语法决不能代表大众的语言"。因此当时时髦的《白话文法》一类的书把二者杂糅起来，在他看来"是一桩极不合理的事"。《中国语法理论》就是在书末将"欧化的语法"专列一章以示中西之别的。俞敏先生在谈到白话文运动时曾幽默地指出："五四"时的作家多半通些外语。他们写"当××时"虽然用文言，还不违反我们的句法。什么时候他们连"时"都去了，就是用了英语里带关联副词 When 的句法了。汉语的同位语中间原不加什么，有人写"豆付西施的杨二嫂"，他就是用日本语法来打乱汉语口语语法了。"他有一个大鼻子"看似汉语，却非汉语。汉语只说"他大鼻子"，而说"一个人有鼻子"是废话，说"有一个"是更没用的废话。[1]

欧化文之所以能侵入汉语，除"五四"特定的历史文化条件外，与汉语本身的语言特点不无联系。汉语的语词意蕴丰富有余，配合制约不足。一个个语词就像一个个基本粒子，可以随意碰撞。只要凑在一起就能"意合"，不搞形式主义。用西方语法的眼光看，汉语的句法控制能力极弱，只要语义条件充分，句法就会让步。这种特点使汉语的表达言简意赅、韵律生动，有可能更多地从语言艺术角度考虑。同时，这也使汉语语法具有极大的弹性，能够容忍对语义内容作不合理的句法编码。这就为欧化语法词汇的大量涌入提供了有利条件。受到欧化影响的汉语白话文，在趋向表述精密化、逻辑性强的同时，也损失了汉语表达的许多优点。欧化更给汉语语法研究设置了重重迷障。欧化文只能用欧化语法来解释。像王力先生那样把二者断然分开，只有在以《红楼梦》等明清小说和口语为材料的研究中才是可行的。事实上欧化文正反过来迫使语法偏离汉语的特点，走欧化分析的"捷径"。正如有些语言学者所说："最可怜的是有些语法学家，他们连哪位作家、翻译家也得罪不起。他们

① 俞敏《白话文的兴起、过去和将来》，载《中国语文》1979年第3期。

的规律就剩下'这也行,那也可以了'。"[①]

针对"五四"时期白话文运动的这种流弊,陈望道先生当时就提出对欧化语体文的两个限制:"(1)须是原有(汉语)方法底扩张","(2)须是原有(汉语)文法底颠倒或离合"。两个条件的要义就是不要失去汉语的特点,"能够欧化而人仍能懂"。[②]1934年陈望道与沈雁冰、胡愈之、叶圣陶等人发动了著名的大众语运动,对当时吸收西方语法与词汇来写文章,造成一种"新文言"或"欧化文"的倾向提出批评。这是对白话文运动的一次修正。它对当时白话文因欧化而脱离群众语言的倾向进行了批判,提出白话文必须进一步接近活的口语,建立真正以群众语言为基础的"大众语"和"大众语文学"。当时在鲁迅支持下创办的半月刊《太白》,题旨就是提倡"比白话还要白"的"大众语"(这里的"白"显然指"中国现代口语化")。由此展开了一场语文论战。陈望道在论战中旗帜鲜明地提出:文言文是反大众的;通俗的白话文是混大众的。二者都是站在大众之外,对于大众是外头人。只有"大众语"是大众的。他还提出,从内容上来看,"五四"时期是中国文化上最繁复的时期。单纯地把这时期的白话捆成一束给它贴上标记,无论说它好说它坏,似乎都是不妥当的。他发人深省地问道:"'五四'前后以'革命'姿态出现的白话文为什么不久就坠落了?"[③] 对这个有深刻涵义的问题,陈望道认为值得细细检讨,以使对"白话"获得具体而正确的结论。可惜这种对文化断层的检讨并未深入广泛地展开,人们习惯了欧化文,后来的青年已很少能够辨别哪些语言形式是中国固有的,哪些是舶来品了。

历史以它巨大的惯性前进着,今天人们已不再对欧化耿耿于怀了,欧化语文已深入到汉语的血脉之中。它为半个多世纪来套

---

① 俞敏《白话文的兴起、过去和将来》,载《中国语文》1979年第3期。
② 语见1921年6月16日《民国日报》。
③ 陈望道《大众语论》,载《文学》月刊第3卷第2期。

用西方各种语法模式分析汉语的一代代现代语言学者，提供着完美的例证。再也不会有一本语法书像《中国语法理论》那样，把“欧化的语法”划入另册了。然而集中体现中国人思维特点的汉语语法的固有精神又是不可磨灭的。欧化文能够遮盖它，却无法取代它。它依然活跃在大众口语中和文学戏剧语言中。它深深困扰着已习惯了西方分析模式的中国语法学家们，使汉语语法的词、词类、句子、主语、宾语等基本范畴，历经几十年论争而无法获得科学合理的解释。具有权威性的句子分析“主谓二分法”，把汉语中无“主语”的句子，赶入专为维持“主谓句”而设的垃圾箱：“无主句”或“复句”。对汉语中多“主语”的句子中“多余”的“主语”则统统赶到“句外”，谓之“语用成分”，即非语法成分。（怎么知道这种非西方语法的成分就不是汉语特有的语法成分呢?）以此来维护西式主谓二分句子理论的严肃性。同样具有权威性的句子分析“动词中心论”，认定汉语的句子同西方语言句子一样只能有一个核心动词，句中各种成分都是以这个动词为中心明确彼此关系的。人们感到惊奇的是持论者竟对汉语中俯拾皆是的以时间为顺序的大量集结动词、连续堆迭动词性词组的句子常态熟视无睹。当前中国语法学界流行的“层次分析法”、“成分分析法”、“变换分析法”尽管以欧化为依托说得头头是道，究其实质无一不是这种语言学大忌——“强人政策”的产物，即不是从全面客观的事实立言，而是以欧化之势压入，抓住一点，不及其余。在50年代关于主语宾语问题的讨论中，一位学者曾一语破的：“句分主谓，这个办法，连带它用的术语，都是西方语法里搬来的。就汉语说，这套办法和术语是否妥善（与客观情况的相应程度怎样，本身系统的调和程度怎么样，学习、使用的方便程度怎么样）也是大可以考虑的。这是个更重要的问题，讨论主宾语问题的时候只能不问，一问就有基础动摇的危险。以下的讨论是建筑

在'主语'这个术语是妥善的这个基础上。"[①] 这实际上是对因《马氏文通》以来欧化的语法理论和"五四"以来侵入汉语血脉的欧化文形成的"断层",持眼不见为净的"明智"态度。

如果说上述"自然的欧化"还可以令中国语法学界安于现状,那么近年来另一种"人为的欧化"已使语法学界有坐不住之势。一些研究者直接套用英语语法研究的成果来分析汉语,自造例句,将汉语语义对句法编码的忍耐力扩张到极端,成为一种扭曲变形,以洋腔洋调来证明某个洋规律适用于汉语。例如为了说明汉语出自一个间接问句的定语从句化或话题化是完全自由的,便造出"你想知道我向谁买的书在这儿"这种文理不顺、意义多歧的句子。这种用"拿来的"原则改造实际,强使实际就范的方法,对于从实际出原则的语言科学研究无异于一种本末倒置。它用人为的欧化文,找到了一条比前人利用自然的欧化文更为便利的西方化捷径。汉语语法研究已跟随西方亦步亦趋近百年,如果我们不仅在方法论上要照搬洋框框,而且在材料上要依赖洋腔洋调,那是十分可悲的。

三、汉字的"泰西"归宿——拉丁化

中国现代语言学史上引为自豪的大事之一是19世纪90年代出现的"切字音"运动。这是中国首次出现的民族的汉语拼音运动。这场运动同清末的维新变法思潮有着深刻的联系。首先提出拼音化主张,研制出拼音方案,并以拼音读物形式出版的,是卢戆章的《一目了然初阶》(1892年)。卢戆章信奉基督教,长期从事英语和汉语的教学,深受教会罗马字的影响,立志改革汉字。他在《一目了然初阶》的序言中阐述了他推行切字音的指导思想:

窃谓国之富强,基于格致;格致之兴,基于男妇老幼皆好

---

① 向若《有关主语定义的一些问题》,载《中国语文》1956年1月号。

学识理；其所以能好学识理者，基于切音为字。则字母与切法习完，凡字无师能自读。基于字话一律，则读于口即达于心；又基于字画简易，则易于习认，亦即易于提笔，省费十余载之光阴。将此光阴专攻算学、格致、化学以及种种之实学，何患国不富强也哉。

可见，卢戆章的切字音与马建忠的文法学虽然采取了不同的语文现化代形式，但在鼓吹改良、改革教育、主张节约时间以掌握西方新知、进而振兴中国的大方向上是殊途同归的。如同"葛朗玛"在马建忠心目中的地位一样，卢戆章也认为切字音是西方文化发达的原因之一，我们不必"自异于万国"。

值得注意的是，早期切字音运动虽然非难汉字，认为它"或者是当今普天之下之字之至难者"。但人们并不主张废除汉字，而主张"以切字音与汉字并列"，[①] "由切音以识汉文"，[②] 以达到"不数月，通国家家户户、老老少少无不识字"的目的。[③]在早期倡导切字音的开明人士看来，拼音字只是汉人"读书时之补助品"，[④] 是帮助识字、普及识字教育的工具。这无疑体现了维新派"中体西用"的思想。然而这种文化折衷的方案，一到"五四"运动反封建浪潮汹涌而来时，就立刻被冲垮了。"五四"运动吹响了汉字拉丁化的号角。当时的《新潮》杂志载文断言拉丁化方向："汉字应用拼音文字代替否？""绝对的应当。""汉字能用拼音文字表达否？""绝对的可能。""汉字能用别种方法补救而毋须改革否？""绝对的不可能。"1922年出版的《国语月刊》汉字改革专号以废除汉字为号召，呼吁作"汉字之根本改革的改革"。这一期的封面形象地反映了当时鼓吹拉丁化的趋势：一群挥刀持枪、乘胜追击的革命军(注音字母)，刀上枪上都沾满了鲜血，把青面獠牙、吓得仓惶逃命的牛鬼蛇神(汉字)杀

①③ 卢戆章《一目了然初阶》。
② 卢戆章《北京切音教科书》。
④ 郑东湖《切字音说明书》。

得东躲西藏，一败涂地。站在革命军之后的是后援军（国语罗马字母）。他们个个身穿洋服，头戴呢帽。这就是形成中国文化断层的历史背景一个侧面的真实写照。书中钱玄同的一段话深刻地反映了作为中国现代语言学的重要一翼——拉丁化运动的指导思想：汉字“最糟的便是它和现代世界文化的格不相入；一般人所谓西洋文化实在是现代的世界文化，并非西洋人的私产；……中国人要是不甘于自外生成”，那么，“拼音字母应该采用世界的字母——罗马字母式的字母”。[1] 这种基于向西方文化认同的民族文化变革心理，正是汉字拉丁化的重要理据。后来的“走世界文字共同的拼音方向”正是这一心理的历史延续。当时钱玄同认为，只要废弃了汉字，就可以对孔学和整个旧文化作“根本解决之解决”。胡适认为“中国样样不如人”，[2]“不要怕丧失我们自己的民族文化”。[3] 显然，在“五四”时期反封建、30 年代反复古倒退的政治气氛中，是不适宜对这种民族文化变革心理作出深入反省的。解放后拼音化方向定于一尊，更谈不上自省的可能。

但是，汉字拼音化运动至今快一个世纪了。由国家制定的《汉语拼音方案》至今也推行了二十多年了，汉字拼音化的成效却不大。把汉字改成拼音文字不仅在目前完全没有可能，而且在可以预见的将来，至多也只能是汉字和拼音文字并用。当年拉丁化的先行者们不会想到半个世纪后的现代化认识仍又复归到卢戆章“切音字与汉字并列”的文化折衷论上来。然而这种复归自有其内在的历史必然性和进步意义。近一个世纪的汉字拼音化运动的实践，已使我们对拼音化的基本理论至少发生三点怀疑：

第一，意化究竟是汉字的劣根性还是优越性？从汉字的发展历史和趋势来看，汉字的意化具有根深蒂固的民族性，这首先是因为

---

① 钱玄同《汉字革命》。
② 钱玄同《中国今后之文字问题》，载《新青年》4 卷 1 号。
③ 胡适《介绍我自己的思想》，载《胡适论学近著》。

意化是适应汉民族语言思维特点的。中国人在哲学上重了悟不重形式论证，在艺术上重意合不重形合，在语言上则以非形态的面貌出现。汉语句子的词法、句法和语义信息的大部分不是显露在词汇形态上，而是隐藏在词语铺排的线性流程中的。正是基于汉语语言思维这种独特的性质，所以汉字以象形表意为造字的首要原则，增强单字本身的信息含量，便于读者从上下文的联系中获取语词的确定信息。方块汉字的平面性储存的信息显然优于线性文字，而拉丁化与汉语思维特点是不相容的。其次，汉字意化也是适应汉语音节的特点的。说印欧语的民族，音位的观念很明确，因为印欧语要依靠变音来表达语法语义。印欧语的词形以发达的辅音和元音自由接缀，各音素之间界线分明，音节结构复杂，词的信息是由各个音素共同来承担的。而汉语不依赖变音来构词、转化词性和实现语法功能，汉字就不必分析到音素。中国人不会把“堤岸”(di'an)念成“店”，而英语词与词之间可以连读，gray day 与 Grade A 几乎同音，显然汉语的音节结构更紧密完整。汉民族音感中的基本语音单位不是音素，而是音节的声韵结构。汉语词的信息是靠音节的声韵结构和附于整个音节的声调来承担的。据近年的统计材料，在汉语日常生活用语中，单音词的出现率占 61%，双音词的出现率占 37%，词的平均长度是 1.48 个音节。方块汉字一字一音节的形式，同汉语的单音节性质显然有内在的必然联系。而且汉语语词音节结构单纯的特点，必然带来同音形象的增多。据 45300 条汉语词目的统计，即使有声调的辨义作用，同音词仍占 11.6%。大量同音词的存在，造成汉语词的语音形态信息含量的锐减。这一点在口语中可以靠情境和手势、表情等副语言形式来补救，而在书面语中只能依靠文字图象的高清晰度、高分辨率来补偿。这是汉语对汉字的带有根本性的要求。汉字的意化正是这种补偿惟一有效的手段。音节的单纯化和同音词的大量出现，是汉字拉丁化不可逾越的障碍。如果口语中大量同音词变成书面语中的同形词，势必带来概念选

配的频度和难度急剧增大。建国以来为实现汉字拼音化，投入了规模空前的人力物力而建树不多，其深层规律就在于拉丁字母无法像汉字那样切合汉语语言思维和语词形式的独特面貌，适应和体现汉语的特点。在"五四"时代被贬得一无是处的汉字的意化，不仅不是汉字的劣根性，相反正是汉字的优越性所在。最近有人提出汉字若要改为拼音文字，惟有把汉语变成有大量三四音节乃至五六音节词的多音节语言，使汉语语音的特征从根本上变质，以减少同音。更有外国学者主张通过拼音化"使中国人能够对句子、句组织和对整段谈话，从内容上像我们西方人一样进行分析"，使"中国人的内在思想方法与西方的思想方法接近"。[①] 这种本末倒置的设想，不啻为拉丁化理想造成的一种异化。它提醒人们：在文化断层上推进的拉丁化运动已经走到了它的历史尽头。

第二，文字传达意义是否都要经过语音的中介？"文字是语言符号的符号"，这是现代语言学理论的一个基本原理。这条原理认为，只有口语是反映概念、思想的。而文字只记录口语。它作为口语的附庸，与思维没有直接的联系，因而最先进的文字是作为口语化身的忠实全面记录口语语音的文字。于是拼音文字的优越地位是无可争议的。然而，这条原理却是深深植根于西方形态语言的拼音文字对语言的依附性。我们认为，文字之所以被创造出来，是为了克服语言音响的时空局限。文字的根本性质就在于它是一种视觉形式，以图像作用于视觉神经，产生条件反射来实现字形和字义的统一。因此，文字可以"形入心通"。图像性越强的文字，它突破时空局限的功能就越大，它与思维的联系也就越紧密。现代心理学的实验已证明，认读拼音文字必须通过语音的分析才能了解意义，认读方块汉字却可以直接从图像获取意义信息，而较少牵动语音

① Otto Ladstatter《现代汉语：工作效率和发展趋势》，载《文字改革》1984年第1期。

的纽带。现代脑生理的研究也证明，拼音文字信号是由较有分析力的左大脑管的，它的词符反映在人脑里，是经过语言区才能进入思考区。汉字的图象信号主要是由接受整体印象的右大脑管的，方块汉字反映在人脑里，不经过语言区就直接进入思考区。因此，我们决没有理由用拼音文字“声入心通”的原理来苛求汉字。而且，文字的主要功能是供阅读的，方块汉字以形传意，其阅读速度比汉语拼音要快得多。汉字的方形信息是二维的，它的视觉分辨率高、示差性强、信息量和冗余量大。每个方块汉字正好落在圆形视网膜上，容易形成条件反射，这就有效地简化了阅读解码的过程。改革汉字不能片面追求拼写的简单化而忽视以“形”为信息载体的文字的可读性。我们认为，语言没有优劣，与语言特点相适应的文字制度，也没有优劣高下之分。形态语言词的语法语义信息大都显露在词的形态上，“词本位信息”有较大的冗余性，适合采用“声入心通”的拼音方式的文字体制。拼音字在适应语音的发展变化、语汇的增长和字话一律方面固然有优势，然而它也为此付出了沉重的代价，即它受到时空的局限，词音易变，字形也要变，结果一方面使古代的文献难以传承下来，另一方面使常用字量和历史积累字量极度膨胀。汉字早在甲骨文时代就已开始表音（甲骨文中纯粹表音的假借字占汉字总数的90%以上），而我们的祖先却以其独特的智慧，创造形声配合的结构方式，既保持了汉字的图像性，又使汉字能适应语言词汇的增长。就是这样一种独特的文字形式，以其超方言超时代的独立作用，维系了中华民族几千年言语异声的统一，传承了文明古国一代代绵延不息的文化。对于汉字这种独特的作用，一些西方学者通过比较文化曾有不乏明智的见解。著名语言学家帕默尔在他的《语言学概论》中指出：

（汉字的）视觉符号直接表示概念，而不是通过口头的词再去表示概念。这就意味着书面语言是独立于口头语言的各种变化之外的。它意味着一个学生学了4000个左右的视觉

符号(据说足够日常应用了)之后,4000年的文献就立刻展现在他面前了。对于他不存在学习中古汉语和上古汉语的负担,也没有学习古希腊文献的学生碰到的那种复杂的方言问题。……虽然中国的不同地方说着互相听不懂的方言,可是不管哪个省的人,只要是有文化的,都能马上看懂古代文字写的一个布告。但是据说一个广州人要是把它读出来,那声音对于一个说北京话的人根本不能传达任何意见。所以,汉字是中国通用的惟一交际工具。惟其如此,它是中国文化的脊梁。如果中国人屈从西方国家的再三要求,引进一种字母文字,充其量不过为小学生(和欧洲人)省出一两年学习时间。但是为了这点微小的收获,中国人就会失掉他们对持续了4000年的丰富的文化典籍的继承权。

第三,从象形文字到表意文字最终成为拼音文字,是否是世界文字共同的发展规律?我们上面的讨论实际上已对这个问题作了否定的回答,作为现代语言学的一条普遍规律,却无法说明汉字发展的规律,它的普遍性就是不完备的。我们认为,从象形到表意再到表音,这是西方形态语言文字的发展三阶段。从汉字适应汉语的特点来看,拼音文字并非世界文字体制中最优秀的,更不是世界文字发展的最高阶段。中西文字同样从象形的起点出发,西方文字发展为一种纯拼音文字,汉字却没有拼音化。若以西方语言为参照系,那么汉字确乎是"落后"了。但这种"落后",并不是发展速度上的差异,而是发展方向的不同。这一点具有文化史的普遍意义。拉丁化口号实际上是"五四"时期中国文化界流行的"异也是同"的观察系准则在文字上的反映。这种准则认为"东西文化的差异,其实不过是时间上的"。"此处的异点正足以表示其同点——是时间上的迟速,性质上的差异"。[1] 持论者认为中西文化之所以能够比较、

[1] 屈维它(瞿秋白)《东方文化与世界革命》,载《新青年》1923年第1期。

就是因为人类的历史是统一的，有共同规律的。这种对文化差异的理解，显然是简单化的。人类社会的文化和历史是多样性的统一。离开了真实的多样性，不仅无法解释各民族文化的千差万别，而且使得人类文化的统一性也变得不可认识、不可理解。这就是拉丁化运动在思想方法上的根本缺陷。

汉字不需要"泰西"的归宿。日本在第二次世界大战后被美国占领时，美国要帮助日本现代化，曾建议日本把汉字使用数压缩到800字。美国人离开以后，日本近二三十年的现代化是最突出的，但日本却逐年把汉字使用数增加到1200、1400、1600，显示出强烈的向民族传统文化认同的趋势。日本的实践值得我们思索。瑞典汉学家高本汉说得好："中国不废除自己的特殊文字而采用我们的拼音文字，并非出于任何愚蠢或顽固的保守性。中国的文字和中国的语言情形非常适合，所以它是必不可少的。中国人抛弃汉字之日，就是他们放弃自己的文化基础之时。"[1] 庞朴最近也指出："假如我们认为要现代化就必须废除汉字，这个观点是把现代化和西化混为一谈的很明显的一个例证。"我们认为，在中国走向现代化之时，我们既不必因汉字之独特而妄自尊大，也决不可因汉字之独特而妄自菲薄，而应在比较文化的基础上，以我们对民族文化的深刻理解，为人类的语言文字研究，为多元化的世界作出中国应有的贡献。

当然，汉字的特点也有与现代化某些方面不相适应的地方。其中之一就是汉字部件不是定向的顺次排列。现代信息处理工具往往要求文字信息的基本构造能分解为数量很少的小单元。在这一点上，拼音文字有其优势。汉字需要改革和辅助。我们十分赞同倪海曙关于汉字和拼音并用的意见。诚如倪先生所说："（汉字）过去要发展，现在和今后也要发展。用拼音来补它的不足，不过是它的

---

1 高本汉《中国语和中国文》。

一种发展形态，并不是与它对立的。"[1] 目前由于新技术革命提供了新的信息技术基础(计算机汉字系统)，因此汉字改革有必要，也有可能从两个不同的角度向同一个方向努力。这就是，一方面在技术上不断改善计算机输出、输入、处理汉字的能力，首先让方块汉字进入计算机时代。另一方面从整理、简化汉字入手，逐步实现汉字字形结构的规律化(定向顺次排列)。将来也许有可能使汉字结构的规律排列同拼音形式结合起来，(这种拼音不是印欧语文字的音素音位拼音，而是符合汉语音节特点的声母韵母拼音)做到形意兼备而又规律化。这样一个双向展开，逐渐靠拢、过渡、合流的步骤，既是适应新技术革命要求的，也是顾及汉字使用的历史和现状，稳妥可行的。目前，计算机汉字输入输出问题已基本解决，计算机汉字信息处理技术已趋成熟，正逐步应用于印刷排版、情报检索、电脑诊病、工业控制和办公室自动化等方面。汉字的功能在新技术革命的促进下正在扩大。现代化正使我们更深刻地了解汉字的性质，从而确定最优化的语言文字决策；现代化也使我们的语言文字工作在理论上方向更明确，在实践上更有现实意义。

四、人文淡化的酸果——科学主义

我国传统语言研究方法的一个显著特点是它的人文性。所谓人文性，可以从两个方面来看。第一，传统语言研究的目的都是"通经致用"。张之洞说："治经贵通大义。然求通义理必自音训始；欲通音训，必自《说文》始。"[2] 这种为"法先王之道"而识字通经的指导思想贯串着将近2000年的汉语研究。即使在先秦时期，诸子讨论语言理论时，也总是把它同政治伦理关系联系在一起。"五四"运

[1] 倪海曙《改而不废》，载《语文现代化》第6期。
[2] 张之洞《说文解字证序》

动以前，清代的语言学者以其良好的学风和辉煌的著述，把中国传统语言研究推向最后一个最为辣桀的高峰，但他们终究未能摆脱经学附庸的限制。他们只为经学服务，不重视现时活语言的探讨。他们的成绩只限于古音古义的领域，研究的焦点集中在先秦两汉这一个平面上，形成一种“考古”式的学术规范。小学的“通经致用”具有中国文化传统的普遍性。我国的传统科学都注重实用性，没有形成体系完备的理论。《九章算术》、《本草纲目》、《天工开物》、《农政全书》等有代表性的科学著作，都以解决实际应用问题而著称，更不必说关系“法先王之道”的语言研究，更难建立纯科学的理论和方法。第二，我国传统语言研究方法注重体验，即重视主观选择，讲究价值。语言分析所用的许多概念、范畴，都直接出自人的主观感受，运用辩证的两端来具象化，用简单的性状征喻来表达自己的语感和体验，从内容与形式的有机统一所产生的表达效果上，整体地把握语言特征。例如音韵学上“轻清”、“重浊”的范畴，就出自古人对声音的清越与低沉的感受。整个古代音韵学概念都侧重于以声学概念为基础的体系，注重对整个音节的感受。① 在语法研究上，“实词”与“虚词”的区别，往往出自古人对语气高下缓急强弱的体验。辞气强弱不同，它们在语句组织上的作用就不同。所谓“实字其体骨也，虚字其性情也”，惟妙惟肖地说出了二者的关系。王力先生曾经说过，西洋的语言是法治的，中国的语言是人治的。② 惟其是法治的，所以西人的行文是希望不给读者以辞害意的机会；惟其是人治的，所以中国古人的文章注重风格和韵味，主张“不以辞害意”。与这种“人治”相适应，传统语法研究也就注重语义分析，顾及言外之“意”。小学的语言分析这种注重体验的特点，也具有中国文化传统的普遍性。传统语言研究的实用性和体验性，根源于中国

① 参见潘悟云《轻清重浊释》，载《社会科学战线》1983年第6期。
② 参见王力《中国语法理论》。

哲学传统重视政治、伦理、人生而对自然法则不求甚解的特点。古人主张“学以致用”，这个“用”，质言之就是“正心、修身、齐家、治国、平天下”，以实用和体验为两翼的整个人文性都包容其中了。

古代语言研究传统的这种特点，从现代科学的意义上说有其难以避免的缺陷。要言之就是它缺乏理论体系的完整性、逻辑分析的严密性、概念表达的明晰性。然而，它对于在世界各种语言中有很大特殊性的注重功能、注重内容、注重韵律、注重意会、以神统形的汉语来说，无疑有着不可忽视的长处。现代科学对汉语研究的这一传统的理解不仅需要从具体到抽象的过程，更需要从抽象上升到具体的整体把握。然而恰恰是在这一方面，中国现代语言学义无反顾地用西方语言研究的科学传统取代了汉语研究的人文传统，用冷漠的知性分析取代了辩证的语文感受。它使中国语言学在精密化、形式化、科学化的道路上前进了具有革命意义的一大步，然而也为此付出了沉重的代价，丧失了整个传统语言研究的精华——人文性。这是“五四”以来文化断层在汉语研究领域的又一典型表现，我们姑且称之为“科学主义”。

从我国文化断层的形成来看，科学主义是对人文性的一种历史的惩罚，在汉语的分析上有功也有过。这是因语言兼有自然和人文的多重属性决定的。用自然科学的观点来看，语言能力和语言行为是人脑独有的，语言具有生理——心理的属性。语言的交际依赖于以语音流为主要媒介的刺激反应，语言又具有物理——声学的性质。在这一方面，现代语言学为汉语的分析作出了巨大的贡献。例如我国传统音韵学的韵书和等韵表虽然将汉字的字音所包含的要素也分析得十分细密，但由于它用汉字来注音，因而它充其量只能表明某种同音字的系统。汉字以表意为体，形式繁密，字音完整，不适宜作分析和注明语音的工具。明清时西方传教士东来，他们用罗马字母注汉字读音，用西方语音学原理整理反切等韵之学。这给了中国小学家们极大的启发。音韵学家杨选杞在看到法国耶稣会

士金尼阁为学习汉语而作的《西儒耳目资》(1626年)后,"阅未终卷,顿悟切字有一定之理,因可为一定之法"。[①]《西儒耳目资》在汉语音韵学上的地位几乎可与《马氏文通》之于汉语语法学相媲美。而由于语音是语言的自然属性,它与民族思维方式关系不大,因而《西儒耳目资》给汉语语音学带来的革命性变化,显然是中国现代语言学的巨大成功。在它以后,汉语语音学的每一个长足的进步,都与采用西方语音学原理和方法有密切的联系,最明显的是"五四"前后瑞典汉学家高本汉等人的研究。我国清代的音韵学被后人誉为"前无古人,后无来者",但这种语文学的方法最多只能整理古音的音类,无法对每一个音类进行语音学的描写,更不能建立古代的语音系统。高本汉首次运用历史比较法,一方面根据韵书、韵图和清人研究的成果,整理中古时代《切韵》的音类系统;一方面用现代语音学的方法对汉语方言作精细的研究;然后采用西方先进的历史比较法,通过汉语在地域上的差异(方音),回溯从中古到现代汉语语音发展的历史,成功地为每一个音类构拟了合适的音值。这种构拟既能解释后代汉语各方言的演变,又能经受古代音韵材料的检验,甚至比印欧语的历史比较研究更为可信。它是中西结合成功的一个范例。而汉语上古音的研究并没有中古音研究可供历史比较的那些方言和域外译音的材料,一时面临困境。又是高本汉首次采用结构语言学的方法,运用语言结构的系统性和语言成分发展的不平衡原理,将语音共时系统中的"空档"(语音系统某些不对称现象),看作不同年代层积的征候和历史演变的线索,从语音材料的共时分析中得出历时的结论。这种结构主义的"内部拟测法"辅以清代古音学的研究成果,为上古音的研究开辟了一个新天地。30年代以后,中国学者也加入了上古音研究。半个世纪来中国现代语言学对古音研究有声有色的进展,都是全面运用西方历史比

① 杨选杞《声韵同然集纪事》。

较法和内部拟测法进行科学探讨的结果。

然而语言还有它人文性的一面。语言以人的活动为中心，不仅属于认知的领域，而且属于价值的领域。人是社会化的动物，人的语言具有民族文化和民族社会的共同性。它依附于社会而存在，依附于社会而发展，具有人文——社会的属性。社会性或者说人文性，是语言的根本属性。因此，“五四”以后那些与民族思维形式有密切联系、具有较高层次的文化意义的学科（如语法学）的发展历史，无不交织着西方科学主义传统与中国语言的民族性的深刻的矛盾冲突。这里既有中西的不同，也有科学与人文的不同。然而，科学主义在“五四”以后特别是解放后是作为中国传统语言研究方法的对立面出现的。它依靠断层之后的历史惯性，堂而皇之地主宰着汉语研究，其中最典型的表现就是语法分析上的形式主义，它彻底屏弃了汉语语法研究传统上注重功能、内容、韵律、意会的精神。

早在30年代，中国的语法学者曾就《马氏文通》以后中国语法学何去何从的问题，展开过历时一年的讨论。在讨论中，就“向哪儿去开辟中国文法学的园地”展开了热烈的论战，其中较有代表性的观点以陈望道的“功能说”持中，傅东华的“国化”语法和方光焘的“西化”语法各执两端。傅东华是以汉语的特殊性立论的。他认为《马氏文通》以来文法体系之所以不自然，就是因为它是由外国文法脱胎而来的。要建立汉语的语法“非把这先天病根除不可”。[①]他主张以“句子的实义做骨架”，[②]“否认汉语词的本身有分类的可能”，[③]都是从这一点上立言的。傅东华还提出“五四”以来汉语的欧化是无法阻挠的，“但是方法的整个体系却应该使它完全国化，以便接得上本国语言演变的历史线索”。[④]因此他极力主张将古代

①③ 傅东华《请先讲明我的国文法体系的总原则》，载1938年《语文周刊》23期。
② 傅东华《怎样处置同动词》，载1938年《语文周刊》24期。
④ 傅东华《三个体制的实例比较和几点补充的说明》，载1939年《语文周刊》29期。

汉语和现代汉语“放在同一个体系底下来处理”。[1] 这一观点由于忽视了语言体系的共时性和历时性的区别而受到现代语言学的批评。然而从民族文化发展的角度看，它包含了倡议者对文化断层的深深的忧虑和纳“欧化”于“国化”之中的良苦用心。“五四”以来，我们往往只承认不同的社会经济形态具有不同的文化形态，有意无意地割断了民族文化在不同社会发展阶段的继承性和共同性，简单地否认了民族文化发展的相对独立性及它的自身发展规律。因此，现代语言学对傅东华的批评不无可议之处。傅东华曾深刻地指出：“我常想，中国文字有4000年的历史，为什么到现在还没有一部自造的文法呢？因为中国人没有科学的头脑罢？但是佛经的翻译曾经输入了音韵学和因明学，为什么不输入文法学呢？我推想再四，觉得除了说中国语文用不着文法或者不可能有文法一个理由外，简直找不出旁的理由来解释。然而，如果现代人能够弥补古人的这个缺憾，真的建立起一部文法来，我当然还是竭诚欢迎的。只要不是叫我们的语文去迁就文法。”[2] 陈望道对后一句话深为信服，认为“这简直可以做从事文法工作和文法理论的人们的座右铭”。任何学说“不论中外要受我们语文事实的证验，不能凭空架造”。[3]

与傅东华相反，方光焘认为各民族语言是有“一般文法”的。他所说的“一般”，质言之就是西方语言的一般。方光焘接受西方现代语言学的观点，认为“文法学是以形态为对象的，是从形态中发现含义”。[4] 这是在中国现代语法学史上第一次明确提出从形式出发的研究原则。陈望道在当时就指出这一观点“颇可以讨论。因为我们根据中国文法的现象看来，用形态这一个词来指称文法学的对象是非常

① 傅东华《终究还有几个根本的问题》，载1939年《语文周刊》29期。
② 傅东华《给望道先生的公开信》，载1939年《语文周刊》34期。
③ 陈望道《回东华先生的公开信》，载1939年《语文周刊》34期。
④ 方光焘《体系与方法》，载1939年《语文周刊》34期。

不便的"。因为它不仅要"包括措辞学(指句法——笔者)上的许多无形的形态",而且"还要包括语词上'不足以区分词类'的'形态'以外的一切无形的形态。这不是无形态的成分占了大部分,而形态简直在若有若无之间?我们为什么还要用'形态'这一个词来指称文法学的对象呢"?[1] 这是对在非形态的汉语中套用"从形式出发"原则的方法论的深刻的针砭。陈望道提出中国文法以"形态"之下的词的表现关系,即功能为研究对象。功能说与形态说的最大区别就是它不排斥意义,它把词看成一个意义上与形态结合的有机整体,研究词在语言组织中的发散功能。[2] 遗憾的是,傅东华的"国化"意见在当时并未引起重视。相反,陈望道针砭的形式主义,在解放以后的汉语语法研究中却有了长足的发展。结构主义语言学从形式出发的一些主要分析原则,都被中国现代语法学奉为金科玉律,其核心就是用科学主义来解释语言的人文含义。它就像"拉普拉斯决定论"(Laplace Deberminism)所信仰的那个能知道推动自然的所有的力,以及组成自然的所有物体在某一瞬间状态的神灵那样,以为人类语言的一切含义和发展都可以从形式规律推导出来。科学主义在中国现代语法学的典型表现就是层次分析法。

西方语言学中的结构分析方法,是清算了19世纪把语言事实当作孤立要素来研究、忽视单位之间的相互依赖、相互制约关系,忽视语言作为一个系统的整体性的原子论方法而建立起来的。结构学派认为,从线性角度看,语言中的每个句子都能作为组成部分(一般指词)的序列来描写。但句子不是它的组成部分 a+b+c+d 的简单加合,而往往可能是先由 b 和 c 组合,然后 bc 同 d 组合,最后 bcd 再同 a 组合。只是由于时空的限制才作了线性的排列。层次分析的目的,就是要透过线性排列的表面形式,揭示内在的层次结

---

[1] 陈望道《从分歧到统一》,载1939年《语文周刊》34期。
[2] 参见申小龙、陈丹虹《论陈望道的语法功能学说》,载《语文现代化》第9期。

构。这在方法论上应该说是向前跨进了一步。但这种方法的理论背景，是美国结构主义学者因某种历史原因而展开的对陌生语言的调查，这种调查是在对该语言的人文方面一无所知的情况下进行的。它的方法不可避免地带有两个根本的缺陷：一是未能充分利用语义条件，二是在逻辑性强的句子格局问题上草草了之。这两个缺陷是有深刻联系的，质言之就是他们坚持布龙菲尔德的一条僵硬的原则，即语言分为若干层次，较高层次单向地依靠下一层次。在较低层次整理好之前，不能进入较高层次。其结果就是在结构主义的著作中，十分重视音位学，比较重视形态学，极少注意句法，几乎不研究语义。正是这种形而上学地看待语言结构的观点，使层次分析法陷入窘境。人们不禁要问：语音、语法系统的建立可以不顾语义吗？语言各层次难道不是互相依属的吗？句法分析不去运用人们对语言其他领域的知识，为什么会是一个优点？而我们一些同志把层次分析同汉语单位层层套合的现象简单地捏合在一起，不知不觉地接受和宣传了美国结构学派的科学主义观点，引之为语言分析的普遍规律。

结构学派的方法同西方的形式逻辑传统有内在的联系。西方民族从古希腊开始就注重形式逻辑、抽象思维，力求从独立于自我的自然界中抽象出某种纯粹形式的简单观念，追求一种纯粹的单一元素。这表现在西方语言样态上就是以丰满的形态外露，因而表现在语言分析上也就是最大限度地形式化描写。形式化的原则对于形态语言来说是相对自足的方法。（尽管它依然有缺陷）我国古代的学者是注意辩证思维的。它的特点是坚持普遍联系，整体考察。反映在语言和语言分析上就是注重言与意的统一，以神统形。这同我国书法的"言忘意得"、"笔断意连"，我国绘画的"意余于象"、"情境相生"是一致的。它表面上疏落，实际在表达上有深度。这种深度是形式化分析无法涵盖的。从辩证思维的观点来看，语言是一个有机联系的统一整体，其中各种不同的单位通过自己的属

性而与其他单位相联系。语言单位的性质是在单位之间的普遍联系中表现出来的。因此，这种联系不是抽象的，而是非常具体的，是互相区别着的语言单位本身之间的联系。离开了语言单位的内容，语法就无法反映语言单位的普遍联系，无法包含语言单位的多样性统一，无法从最简单的规定逐步上升到具体的系统。我们所说的语法系统的这种"具体"性，并不是它同语言结构其他要素(如语义、语音)的直观联系，而在于它是语言分析过程的终点，是通过对语言结构的许多方面的抽象所获得的认识的统一和总和。因此它是关于语言事实的最深刻而又最有内容的知识。它不仅反映语言单位的外部联系，而且反映了语言单位内部的本质性联系。正是在这个意义上，我们认为中国现代语法学，在没有运用辩证思维的方法对东西方思维和语言的不同特点作深刻理解的情况下，全面采用西方形式主义的方法论是一大失误。时至今天，我们的语法学界还在词类问题、主语宾语、单句复句的纠缠中徘徊不前。究其原因，就在于西方语法分析的框架，已成为束缚汉语语法的沉重枷锁。关于这一点，从"五四"时代过来的前辈学者感触尤深。张世禄近年来对这个问题提得相当尖锐，他指出："汉语语法学的建立，从开始到现在，已经快要一个世纪了。在这八九十年中间，研究、学习汉语语法的，几乎全部抄袭西洋语法学的理论，或者以西洋语言的语法体系做基础来建立汉语的语法体系。"他列出在词类、结构形式、句子类型这三方面的洋框框，指出它们"好像是三条绳索，捆着本世纪的汉语语法学，使它不从正常健康的方面发展，而向着复杂畸型的方面发展"。[1] 一生从事语法研究与教学的张志公先生近年也指出："从《马氏文通》直到今天，对汉语语法的研究，从概念、术语到方法，基本上都是从国外引进的。所引进的这些东西，不论是对某种语言的语法的具体论述，或者是对于一般语法理论的探讨，都没

① 张世禄《关于汉语的语法体系问题》，载《复旦学报》1980年语言文字专辑。

有或者很少把汉语考虑在内，没有把汉语作为建立理论的基础，而汉语在世界各种主要语言中，具有较大的特殊性。"① 这些话反映了"五四"时代崛起的我国第一代现代语言学家深沉的历史感。

中国现代语言学的科学主义倾向的表现是多方面的。它在语言的"纯正"描写上越走越远，越走越窄，已远远逸出了社会科学、人文科学所注重的广大文化领域。它很少借鉴其他人文科学的成果，更少为其他人文科学研究作出自己的贡献。35 年前尚有罗常培的《语言与文化》一书。他从语词的语源和演变推溯过去文化的遗迹，从造词心理看民族的文化程度，从借字看文化的接触，从地名看民族迁徙的踪迹，从姓氏和别号看民族来源和宗教信仰，从亲属称谓看婚姻制度，试图在语言学和人类学之间搭起一座桥梁来。这种可贵的努力终于后继乏人，淹没在形式主义纯语言描写的思潮之中。建国以后我们开展的世界上规模空前的方言调查，很少联系民族或居民的人文历史作综合研究。近年来兴起的多学科综合研究，反映在语言研究上，也只是强调语言学同数学、物理学、计算机科学的交叉渗透，很少关心语言学同人文、社会科学的交叉渗透。源远流长的汉语研究传统，在当代语言学者的心中只是一个遥远的回想。这种"科学"的强盛，"人文"的淡化，对于作为历史悠久的中国文化传统的重要部分的汉语语言学来说，是一种畸型发展。科学主义永远无法解释汉语和汉语分析独特的人文性，科学主义也最终无法理解人类语言的复杂性。因为说到底，语言是人的主观精神积极活跃的产物。它的各种构成因素之间的联系，不是直线的因果关系，而是互相缠绕、互相作用、错综复杂的"网络"。一如在心理学领域，人的情感活动能够通过神经生理机制来说明，而神经的构造却无法解释人为什么经常处于感情的变化之中。

① [illegible]

中国现代语言学的变迁，作为一种文化现象，反映出中国近代在人文领域引进应用西学的一个通病，即思想准备和文化理论准备的不足。我们一直没有一个对我们民族文化传统进行全面深刻反省的机会，既无力把握中国文化传统的特殊规律，又无力认识西方文化的精髓。对西方深厚传统的眺望，只见其硕果，不问其耕耘，向往其光华浮面，忽视其内在根源。在强烈的变革面前，不求甚解而又好大喜功。今天我们研究文化断层，尤须解剖这种文化心理病态。这不仅关系到对中西文化价值的评价，而且关系到民族自信心。中国现代语言学应认真总结近一个世纪来接受西方语言理论和方法的成功和失误，把中国现代语言学真正纳入中国民族文化发展的长河。中国现代语言学更需要研究东西方文化传统背景之下的语言规律的不同要素、不同特点及其发展趋势，研究哪些要素是相容的，哪些要素是不相容的，哪些要素是在发展着的，以此指导、推进中国语文现代化。

中国的现代化是人类历史上最宏伟、最艰巨的现代化事业。纵观世界文明的发展，人类现代化的过程总是伴随着对传统文化的反省和民族精神的升华。这也正是我们对文化断层和中国现代语言学之功过进行思考的立足点所在。西方一些学者认为，西欧人最早实现了现代化，他们由此创造出了一种最适合社会经济发展的文化、生活方式，因此现代化就意味着彻底西化。事实上，西方文化在近代传入中国时，其自身已如一个烂熟的果子，开始发生着众多的反叛。20世纪的东西方文化，都在某种自身的异化中，向对方的传统汲取灵感，寻求出路。从根本上说，任何国家在现代化过程中，其社会机体都需要一些新的特定的机能。从本文对文化断层一个侧面的考察来看，使本民族的传统机制调节适应这些新机能的需要，比或多或少不加改变地套用西方的体制更为有效。日本在明治维新时期也是出过"和魂洋才"的口号，与"中体西用"没有本质的区别。但它既利用了西方的经验，也利用了传统的价值观和自身的

组织才能。它的传统中的某些东西不仅没有妨碍，而且还有助于它的现代化。它的经济迅速发展，就是儒教思想同现代科学技术结合的结果。传统本身并不意味着与现代化绝对对立。守旧并非传统的固有属性。现代化的许多因素也往往渊源有自，脱胎于传统之中的合理成分。不对改革与现代化的内涵作具体分析，形而上学地将二者对立起来，以为现代化就是把各种不同的文化根源、地域种族、各种不同的差异性都消除的过程，这实际上是一种陈旧过时的观念。总之，要建立有中国特色的现代文化（包括语文科学），必须以中国文化为本体，吸收融合西方文化的积极因素，这就是我们的结论。中国的语言具有人类其他语言无可比拟的历史深度和幅员广度。中国语言的民族精神和独特面貌，不仅属于中国，而且属于世界。中国语言学在现代化过程中，有能力认识自己的局限而加以改造走向未来。它必将以自己的特殊规律丰富人类对语言的认识，推动人类语言理论在印欧语之后的第二次开拓和飞跃！

第二节　当代中国语法学的文化重建

一、貌合神离：中国现代语法学的困境

目前我国语文教学中所使用的语法体系，追根溯源，来自上一世纪末在引进西学的热潮中诞生的第一部系统的研究汉语语法的著作《马氏文通》。在《马氏文通》以前，古代语文学并没有发展系统的语法体系，而是用训诂阐释实词、虚词，用诵读玩索文章语气，体会语法关系，讲究的是"神而明之"。《马氏文通》的作者认为，近代中国科技上的落后，是因为"神而明之"的语文教育方法使学生不得要领。只要像西方那样在学校里讲语法，就能大大缩短学习语文

约时间，省出时间来学习掌握更多的科学知识。《马氏文通》的作者又认为，西方民族和汉民族"均是人也"，语言思维和语法规则是相通的。于是《马氏文通》毫不犹豫地模仿西方语言的语法体系，造出一个汉语的语法体系。这个体系，几经后人修缮，日益精致，沿用至今。然而，许多多年从事语法教学的同志都不同程度地感到，目前的语法教学，在提高学生的语文理解、运用的水平上，并无多大的作用。有些老师提出，与其讲授语法的条条框框，不如让学生背诵一些佳作篇章，于语文水平的提高更有助益。这样看来，学习语法并没有缩短学生学语文的时间，相反，增加了学生的语文学习负担。语法教学的目的仅仅是帮助学生应付语法考试题。

问题出在哪里呢？我们认为，关键在于现有的"语法"并不是汉语语法的真实面貌。它的不实用，深刻反映出借用来的西方语法体系与汉语事实的矛盾。

拿词类问题来说，汉语目前的词类体系，是以西方语法词分九类的先入为主的框架来套汉语，又加以增删而成的。例如发现汉语没有冠词，而有助词，于是加以修改添补。这种修补表面上看是照顾了汉语的事实，其实是精致地掩盖了汉语词类的真相。因为我们并没有打散按西方语言划分的九大词类，重新分析综合出汉语的词类，而是在套用西方词类体系后修补"例外"。这样做的结果是造成汉语词类分析中大量的词类兼类和活用现象。拿形容词来说，西方语言的形容词主要功能是作定语，汉语形容词的主要功能之一却是作谓语，并且可以带宾语（如"弯下腰"、"红了脸"、"热牛奶"）。这就很像动词。另有一部分形容词只能修饰名词，表示一种分类（如"金"、"银"、"彩色"、"公共"等）。它的作用就像"木头桌子"中的"木头"。这就很像名词。事实上，许多形容词都兼有名词的功能（如"危险"、"困难"等），仅形容词一项就与动词、名词产生了种种瓜葛。张志公先生曾指出，"游泳"这个词，可以用在"新学了（一个）歌儿"的"歌儿"、"在大海里航行"的"航行"、"在小池（子）里"的

"小"、"荷花池"中的"荷花"这些词的位置上，而"歌儿"、"荷花"是名词，"航行"是动词，"小"是形容词。那么"游泳"究竟是什么词呢？可见，按西方词类体系划分的汉语动词、名词、形容词，其界限是模糊不清的。

拿句子成分来说，西方传统语法把句子分成若干组成部分，每一个部分给一个名称。一般是六个，即主语、谓语、宾语、状语、补语、定语。然后根据这些成分的相互间关系，来说明句子格局。汉语的句子分析依样儿画葫芦，也是这样做的。我们并没有认真想过：汉语句子有没有这些句子成分范畴？是不是只有这些范畴？事实上，汉语语法研究从来没有说清这六大成分的结构特征是什么。例如"主语"，在西方语言的句子中，它与句中的限定式动词的词形变化相互制约，即在人称和数上需保持一致关系。这种主语有结构形态上的依据。是句子必不可少的成分。而在汉语句子中呢？我们随意举出三组句子来看：

A　下午开会。

买票请排队。

由他主持会议。

十月革命一声炮响，送来了马列主义。

B　这件事我脑子里一点印象也没有。

这把刀我切肉。

C　船头亮着一盏灯。

来客了！

昨天跑了一头猪。

从A组句子看，"主语"都不知跑到哪里去了。要说是"省略"，也很难补上那个被"省略"的"主语"。B组句子的情况又正相反，"主语"一下排了好几个。如"这件事"、"我"、"脑子里"、"一点印象"，4个都可以看作"主语"。据说主语是"陈述的对象"。一个句子如果有4个陈述对象，它究竟想说明什么呢？C组句子更是费解，因为作

为"陈述对象"的"主语",都跑到句子的"谓语"中去了。我们的语法学界,为"台上坐着主席团"这样的句子找"主语"找了几十年,至今仍争执不下。这不能不使人怀疑:西方传统语法的那些个句子成分范畴,究竟是不是汉语语法上明确的类?就主语而言,汉语林林总总千姿万态的句子,究竟有没有一个共同的成分类别——主语?

汉语句子不仅动词前的成分复杂,可以有施事语、句首修饰语、提示语、外位语、游离语、状语等,而且动词后的成分也复杂,如"我找个人教你"是"人教你","我找本书你看"是"你看书"。吕叔湘在《汉语语法分析问题》一书中曾列出动词后续成分的十几种,指出光靠"宾语"、"双宾语"、"兼语"这几个概念不足以辨别这些成分。例如"我找个人一块儿去",光用宾语或补语无法分析,只能笼统地说它是"连动式",可是动词"找"后的"人"与"去"不是没有关系,看成兼语式也未尝不可。

六大成分的句子分析格局是以谓语动词为核心的。找到了主语后面的动词,似乎就能把各种成分串起来,可事实也不尽然。例如"他说话说累了"。主语后的动词"说",并不是谓语核心。连贯起来看,"说话说累了"也不存在类似"连动式"或"兼语式"的关系。这就使以六大成分为格局的语法分析陷入困惑。其实,从语感上来看,"他说话说累了"同"他字写完了"、"他饭吃好了"、"他戏票有办法"是同一种语法格式,后三句中"字"、"饭"和"戏票"都是一种名词性的成分,受后面的动词性成分的评说,即"写完了"评说"字","吃好了"评说"饭","有办法"评说"戏票"。这种受评说的名词性成分,是句子中的一个小话题,是汉语句中特有的一种成分。因此,"他说话说累了"中的"说话",虽然其内部结构是一个动词性的结构,可它在句子中是处于一个受到评说的小话题的位置,因而它的外部功能是名词性的。或者说,"说话"这个动宾结构"名物化"了。"他说话说累了"就等于"他话说累了"。这种汉语特有的语文理解方式,在西方语法的框架内是难以充分认识的。

以往的中学语法教学体系是以西方传统语法的六大成分来分析句子格局的。近年来随着结构主义语法分析方法的传播，层层二分又成了语法教学中一种常见的分析手段。人们似乎认为，两个两个地往一起组合，一直组合到能够表达一个完整的意思，成为一句话，这是汉语的基本构造方式。在对中学教学语法暂拟体系的批评修正中，这样一种观点十分流行：要想如实地揭示语言结构内部组织的真实情况，只有采取直接成分分析法，即层次分析法。多分的成分分析法不能反映语言结构内部组织的真实情况，在理论上也是站不住的。三个或更多的语言单位结合在一起，除并列关系外，只能是两个单位先结合，构成第一个层次，然后再同另外的单位结合，构成第二个层次，如此层层扩大和升高。为什么在一个层次上不能结合几块单位而只能两分呢？其实，层层二分并不反映汉语的组织构造。

例如，从句法结构来看，汉语以名词为中心的结构，前面往往可以附加多个定语。这些定语往往是一个一个分别附加在中心语上的。例如："衬衫厂的一项深受工人欢迎的行之有效的改革措施"。"措施"前的五个定语是同一个平面分出来，分别修饰"措施"的，而不是不同平面层层二分得到的。汉语以动词为中心的结构，动词前后的成分（状语、宾语、补语等）也是分别附加或者说"挂"在动词上的。例如"一清早在校园里按老师的要求又做了一遍广播体操"，动词"做"前面的四个状语，后面的一个补语和一个宾语，都是附加在"做"上，说明动作的时间、地点、方式、状态、数量、作用对象的。它们是在一个平面上同时结合的几块单位，而"做"在结构和语义上都是中心成分。这样的分析是有牢固的语言心理基础的。相反，如果对这个结构层层二分，第一刀无论先切状语，还是先切宾语或补语，都反映不出这些修饰成分同动词的语义联系，而且先切哪一块都带有很大的人为性，因为说到底，这些与动词相联系的成分，其地位是平等的，它们与

动词的联系，没有先后之分。

汉语中许多动词结构即使硬要二分也很难。例如，兼语式（“请他吃饭”）、双宾式（“给他一本书”）、补语中插宾语式（“唱起歌来”），即使最普通的“状动宾”结构也难二分，因为拿不准状语究竟是修饰动宾结构的还是修饰动词的。又如“热热的喝一碗茶”，修饰语“热热”竟是跳过动词直接修饰宾语的。对于主动宾结构，有人以为应切分为“主/动宾”，因为动宾关系比主语同动词关系更近。其实也不是绝对的，“我认为会解决”可以切成“我/认为会解决”，而“我猜会解决”，就要切成“我猜/会解决”。

层层二分的分析方法，既无力反映静态的句法结构的语义关系，更无力反映动态的句子格局。胡裕树说：“层次分析不是从句子出发，分析的结果只是一个语言片断的直接组成成分，而不一定是句子成分。”这是说到要害的。例如“昨天晚上我在学校自修”这个句子，从语义上看，它可以分为时间（“昨天晚上”）、主语（“我”）、谓语（“在学校自修”）三块。时间是全句修饰语，因而全句是一个主谓句。可是用二分法来分析，第一刀把时间和主谓语切开。全句成了偏正句。我们再来看下面一些句子：

(1) 当徐丽莎坚持不让的时候，朱老太便和儿子商议，觉得这一仗必须打赢，否则这漂亮的媳妇便会爬到丈夫和婆婆的头上，说不定还会飞！

(2) 进入八十年代以后，岁月和社会都在向前走，可那徐丽莎外貌上的岁月却在一天天地向后退。

(3) 紧接着报纸上又出来了介绍徐丽莎的大文章，还登了一张很漂亮的小照片。

(4) 还是快嫁人吧！

（引自中篇小说《井》）

从表达功能和构造方式来看，(1)是叙述句，也可叫主谓句；(2)是复句；(3)是存现句；(4)是祈使句。但如果用二分法来分析，那么只

因为每一句的句首都有一个全句的修饰语，于是每一句都成了偏正句。这种分析距离中国人的实际语感太远了！语言分析应能清晰、充分地反映语言意义；而西方语法的分析方法运用于汉语事实时，往往游离于语义内容之外，为分析而分析，曲解了汉语事实。这种貌合神离的语法，表面上一板一眼，头头是道，实际上无助于提高学生的阅读和写作水平。难怪不少家长宁愿让孩子去背诵佳作名篇，以期对汉语固有的语法"神而明之"，也不愿让孩子纠缠在不切实际的语法术语堆里。

中国现代语法学受惠于而又受制于西方形态语言的语法，它与汉语事实的矛盾是显而易见的而且带有根本的性质。事实上，从《马氏文通》开始，一代代语法学家在套用西方语法模式的同时，也都在努力寻求解决上述矛盾的方法。只是这种努力一时很难跳出先入为主的西方语法框架，只能在这一框架内做一些修补工作。现在，是到了跳出这一框架、自由、深入地重新认识汉语语法特点的时候了！

二、汉语语法特点新论

与西方语言相比较，汉语在表达和理解上究竟有哪些特点呢？我们可以从四个方面来论证。

（一）重意会

如果说西方语法是一种形合语法，即它通过词形变化和各种连词、介词来表现语词的相互关系，那么汉语语法是一种意合语法。所谓意合，首先表现在汉语语词的组合在词的形式上没有特定的要求，而只讲究逻辑意义的通顺。我们通常所说的"搭配不当"、"主谓不合"、"动宾不配"大都是逻辑问题。我们分析一个联合词组，不是考虑并列的成分在词形上是否相同，而是考虑它们是否属于同一等级的不相交叉的概念。我们分析一个偏正词组，不是看修

饰语和中心词之间在性、数、格上是否一致，而是看定语和中心语、状语和中心语、中心语和补语之间是否正确、恰当地表达了修饰和被修饰、限制和被限制、补充和被补充的关系，是否使概念更加明确。我们把一个个短语组合成句子，考虑的是推理正确。例如用"因为"、"所以"联系的两个分句必须是因果关系，而无须像英语中的复句那样考虑两个分句中动词的时态、体貌形式是否用对了。王力说过一句很有意思的话："就句子的结构而言，西洋语言是法治的，中国语言是人治的。"[①] "法治"和"人治"的区别，就是形合和意合的区别。

汉语的意合还表现在汉语的组合往往不顾语法上是否合理，随意地用几个意义支点合在一起表意。例如"恢复疲劳"、"打扫卫生"、"吃食堂"、"晒太阳"、"养病"、"救火"，从语法上看说不通，"病"该"治"，怎么能"养"呢？"火"该"灭"，怎么能"救"呢？应该太阳晒我，怎么我晒太阳呢？可是这些词语在语义上却很清楚。在一定的上下文中，提取意义支点的意会组合更生动多样。例如"三天假还说不够"，"两张北京"，"三个钟头的火车"，"这种脑袋没地方买帽子"，"花生米下酒"……这些例子的意义往往要说几句话才能说清，但中国人在表达和理解时只需选几个有代表性的字眼合在一块儿。

当然，说汉语重意会，并不是说汉语没有语法，而是说汉语缺乏西方形态语言那种以形合为主的语法。正如著名语言学家洪堡德所说："任何语言的语法，总有一部分是明示的，借助于标记或语法规则显示出来的，另一部分是隐藏着的，是假定不借助标记和语法规则可以设想的"，而"在汉语里，跟隐藏的语法相比，明示的语法所占的比例是极小的"。[②] 所谓"隐藏"的"设想"的语法，就是约

① 王力：《中国语法理论》。
② 洪堡德：《论语法形式的性质和汉语的特性》。

定俗成的意合法。因此汉语语法规则的基本依据是意义。

（二）重流动

一般来说，西方语言句子的谓语必然是由限定动词来充当的。句子中如果出现其他动词，那一定采用非限定形式以示它与谓语动词的区别，句中所有的其他句子成分都是以谓语动词为中心组织起来的。抓住谓语动词，句子的格局也就纲举目张。这很像西方油画的焦点透视。因此，"主——动——宾"或"主——谓"是西方语言句子的常态。汉语的句子主要不是以动词为中心组织起来的。根据我们对陆文夫的中篇小说《井》的语言调查，"主动宾"型的句子只占全部句子的9%。大量的句子都是以流水句的面貌出现的。有单个句读内多动词的流动，如："何同礼听完了录音带便皱眉头。""马阿姨站在井边上看到了直咂嘴。"有多句读的流动，如："她一路问讯，摸错了五六次，才得到了确切的指点。""小辣椒见是书记，一愣，松开手，跟着就瘫了下来，滚地皮，大哭大叫。"即使在占句子总数9%的"主动宾"型句子中，也有一半句子是长宾语。如："你看她在电视里的那种样子，多风流！""只见过他的父亲抽大烟，吸白粉，急急匆匆地活了不到三十年，他的妈妈也从来不事生计，靠变卖家当度日。"这些句子的主要表达内容往往在长宾语上。句首带点的主语、动词谓语其实只是一种"话搭头"。现代汉语中类似"谁知道……"、"你没看见……"、"你能说……"、"看你……"、"我想……"这些成分出现在句首时，往往只起一种话头作用，如果把这些句子都看成是"主动宾"型的句子，那是用西方语法框架曲解了汉语的表达功能。因此，所谓"长宾语"不是宾语内部的扩展，本质上依然是句读的流动。这种流动是按照时间顺序或逻辑事理顺序进行的，而不是依靠某个动词作中心来抑制的。它很像中国画的散点透视。句子构造的散点流动之形和逻辑事理铺排之神，是汉语造句区别于西方形态语言的一个基本特征。

（三）重虚实

由于汉语语法是重意会的，所以只要能够意会，语词安排上就可以“人详我略”；又由于汉语语法是重流动的，所以为了使句读流动起来，就不必每个句读都主谓俱全，显得臃肿，难以上口。汉语的表达和理解的习惯就是人详我略、虚实相间的。这种习惯很有点像中国戏曲的“实景清而空景现”，中国绘画的“计白当黑”。而西方语言的句子就像西方的戏剧布景和油画一样，都是填得满满的。这正是两种不同的文化精神。

虚实相间和流动转折，使汉语的句子句读简短，音节铿锵。例如：“这屯子还是数老孙头能干，又会赶车，又会骑马，摔跤也摔得漂亮，叭哒一声，掉下地来，又响亮又干脆！”（周立波《暴风骤雨》）用西方人的思维习惯和语言规范，显然无法解释如此疏落、活泼的语言组织。我国现有的仿自西方的语法体系也只好说这种虚实相间的句子组织是“省略”造成的，也就是说，它们原来是主谓宾成分俱全的。可问题是，把被“省略”的成分补上去后，句子反而不自然了。而且许多地方根本补不出被“省略”的成分来。那么，凭什么说这些句子原来是主谓宾俱全的呢？语法分析是要说明事实呢，还是要圆说自己呢？

我们为什么不可以想象具有汉语特点的语法呢？

（四）重具象

我国古代哲学讲求“观物取象”，即取万物之象，加工成为象征意义的符号，来反映、认识客观事物的规律，并使概念和判断、推理都尽可能地生动形象，可以感受和把握。汉语的词汇中有一批常用的词，如：“红通通”、“香喷喷”、“冷冰冰”、“喜洋洋”，它们不仅传达一种概念，而且同时诉诸人的听觉、视觉、触觉、嗅觉、味觉，给人一个生动可感的整体形象。与汉语相适应的汉字，也是方块图像型的，而且绝大多数的字都有形旁，使人“望文”而“生义”。这种具象的语言思维同样反映在语法上，其主要表现有二：

一是具象组合。就是用一个个名词语表现的形象平列在一起，

组成一幅幅画面，互相映衬渲染，烘托出一种无言的意境。例如："清澈的河水，斑斓的沙石河底，折光的波纹，其中三个人欣喜的面庞和倒影。"汉语这种具象组合的本事，西方语言是望尘莫及的。

二是具象定格。就是在叙述行为事件的句子组织中，穿插富有动感的瞬时画面。例如：

(1) 小辣椒一跃而起，闪电式的一记耳光，扇得童少山晕头转向。

(2) 六娘望着她的背影，一声长叹，两行热泪。

在(1)这个动作句中，不说"打了闪电式的一记耳光"，而是放弃动词用名词性的词组凸现"闪电式的一记耳光"的形象。在(2)这个动作句中，不说"长叹一声，流下两行热泪"，同样用名词性的词组凸现形象，使读者如闻其声，历历在目。这种表达方法于动态中凸现瞬间，具有电影语言中"定格"的强烈效果。这在西方"主动宾"模式的句子组织中是不可想象的。

具象组合也好，具象定格也好，用现有的仿自西方的语法体系来分析，只能说它们省略了动词。因为在西方语法中没有动词的句子是不可想象的。那么，问题仍然是：我们中国的语文工作者就不能想象具有汉语特点的语法吗？

重意会，重流动，重虚实，重具象，是汉语和中国文化民族精神的表现。任何一种语法体系，如果忽视了汉语这四个特点，就必然被汉族人的语感所拒绝。

三、汉语句型新论

丢开西方语言理论的框架，立足于汉语事实，在我们面前呈现的汉语语法又是怎样一种面貌呢？林同济曾提出"动词优势"说。他指出，汉语中动词出现的频率惊人地高。"偏重动词着眼，动用大量的动词结集，根据时间顺序，一一予以安排，甚至尽量省略关系词，

以达到动词集中、动词突出的效果——这是汉语造句手法的基本倾向。"例如："我到店里吃吃再来。""他拿着枪，绕着屋子走。"他认为"要谈汉语的特点，特点就在这里。要找汉语语法的窍门，窍门也就在这里"。

我们细看林同济所举的这两个例子，它们都以施事者打头，后面以一连串动词叙述动作和事件的过程。动词之间没有形式上的主次之分，只有时间顺序的先后之分。在叙述过程中，一个或几个动词及其连带成分往往结合成一个句读段，便于停顿和呼吸，在书面上则以逗号断开，造成一种化整（内容之整）为零（句读段之零）的格局。这类句子在汉语中是常见的。我们再举一例：

> 那周瑞家的又和智能儿唠叨了一回，便往凤姐处来，穿过了夹道子，从李纨后窗下越过西花墙，出西角门，进凤姐院中。

这类句子有这样几个特点：第一，它的表达功能是叙述某个行为事件。第二，它在形式上以句读段的时序铺排展开，而在时序铺排中也就隐含着因果、转折、条件、假设等逻辑关系。第三，某个行为事件总离不开时间、地点、人物、行动四个要素。汉语这种句子也就以"时间语－地点语－施事者＋动作语"的顺序展开。其中时间、地点和施事者如果已在上文出现，句子中就可以"人详我略"。只有动作语是全句的核心，是必不可省的。第四，这种句子直到完成表达功能，即说完了一件事，才算结束。以上这些可以概括为句读本体，逻辑铺排，意尽为界三句话。这三点都是与西方形态语言的句子迥然不同的。我们把这类叙述行为事件的动词性句子称为施事句。

根据施事句以动作语按时序铺排的特点，我们对施事句的分析就以句读段为基本单位，分为单段句、双段句、三段句、四段句……最长不超过七段左右。因为段数一多，施事者就有被遗忘的可能。（这是受人脑短时记忆的限度制约的）于是就需重提施事者，这样就另成一句了。一个句子的段与段之间含有各种逻辑关系，形成

不同的逻辑铺排律。这些铺排律，正是施事句的造句规律。下面我们举一些典型的例子：

单段单动句："习惯啦！""老太太得意起来了。"

单段双动连贯句："何同礼听完了录音带便皱眉头。"

单段双动并列句："这小子又恼恨又得计。"

单段三动句："马阿姨站在井边上看到了直咂嘴。"

双段转折句："这几天一直想我们谈谈，却碰上市里开会。"

双段递进句："沈进先想出理由来劝解，而且帮着徐丽莎出气。"

三段比兴句："朱世一兜了一个大圈子，用了一连串的大帽子，才把话切入正题。"

三段诠述句："他这几天也很后悔，想在政治工作上抓出成绩，想不到却抓出了纰漏。"

四段目的句："到了高潮的时候，朱世一便拍桌子、打玻璃，哗浪浪一声把窗子上的玻璃打碎，以壮军威。"

五段原因句："现在他知道这美人鱼的心还在跳动，是活的，是可以亲近的，所以相处之间也就随便了一点，上班时也说点闲话，下班后同走在路上时也谈论技术问题，谈着谈着便到了东胡家巷里。"

六段连贯句："小辣椒见是书记，一愣，松开手，跟着就瘫了下来，滚地皮，大哭大叫。"

以上这些例句，都是我们从陆文夫的中篇小说《井》中摘取的。根据我们的统计，施事句占《井》的句子总数的26.2%。

与"动词优势"说的观点相反，郭绍虞曾提出"名词重点"说。他指出："汉语造句的特点是以名词为重点的，……由于汉语不以动词为重点，所以主语不一定与动词发生关系，而许多名词性的词组就可成为主语。""所以对于主语的看法必然会与西语不同。这是一个主要的关键。"郭绍虞举出这样一些例证："苹果桔子买了一大

堆。""交情还是有一点的。""饭要一口一口地吃。"

我们细看郭先生提出的这些例句。它们的前部("苹果桔子"、"交情"、"饭")都是一个话题,后部则是对这个话题的评论或说明。前部并不与后部中的动词发生关系,而是与整个后部构成"话题——评论"的关系。它的主要句子成分也就是"主题语+评论语"。它的表达功能正是评论某个话题,因此它是一种名词性的句子。这类句子同样具有"句读本体、逻辑铺排、意尽为界"的特点。我们来看这样两个句子:

浸过水的青菜不能要,份量重,烧不烂,样子好看,都是骗骗你们这种洋盘的。

嘴甜心苦,两面三刀,上头笑着,脚底下就使绊子,明是一盆火,暗是一把刀,他都占全了!

前句带点的成分是话题,后面围绕这个话题多侧面地加以评说,形成一种众星拱月的格局。所有的评论语都是以主题语为核心确定彼此关系的,因而评论语再多也能做到"形散而神不散"。后句带点的成分有六个句读零散铺排,最后一个评论语"他都占全了"把前面的六个句读收作一个主题加以评论。后句的"散装"的大主题和前句的"散装"的多评论语,都是西方形态语言的句子框架所无法容纳的,我们把这类评论话题的名词性的句子称为主题句。

由于施事句的重点是在动作语上,它的分类,我们只考察动作语的段数及其逻辑关系。主题句中主题语是全句结构的核心,动作语是全句语义的重心,缺一不可,因此对它的分类,我们综合考察主题语和评论语的特点,分作以下几类:

是认主题句:"其实,真正对她另眼相看的人倒是那些管人事档案的。"

能愿主题句:"这窗帘怎能用红色的呢?"

描写主题句:"你看她在电视里的那种样子,多风流!"

被动主题句:"想当初门牙都被打掉了两粒。"

带“得”主题句：“朱世一妒忌得像发了疯似的。”

比较主题句：“其实还是穿长袍马褂比较协调点。”

致使主题句：“再加上她的家庭出身不好，又有查不清的海外关系，使她在自怜之中又夹杂着自卑。”

提事主题句：“这事儿你去找沈进先。”

“移位”主题句：“你家是什么样子我还没有见过呢。”“老婆的行为不轨，不管它是真的还是假的，总是有损男子汉的尊严。”

存在物主题句：“再说，开这种大会你能不让小辣椒参加吗？”

领属主题句：“做贼的心虚！”

总分主题句：“东胡家巷里的人哪个不说我孝顺，贤惠！”

定语主题句：“她的话不多，见人总是笑嘻嘻的。”

夹叙夹议主题句：“她不嫌麻烦，手脚伶俐，不停地弄些鲜花插在不用的烧瓶里。”

以上这些例句也都是从《井》中摘取的。根据我们的统计，主题句占《井》的句子总数的 49.6％。

施事句和主题句都是很有汉语特点的句型，它们合在一起就反映了汉语句子格局的主要面貌。与这两类句子相并列的还有一种关系句，它的功能是表达事物、事件之间的逻辑关系的。汉语各种句子的内部都存在着逻辑事理关系，所不同的是施事句、主题句等并不以说明逻辑关系作为句子的表达功能，它们只说“一件事”，而关系句的语义意图却是要说明“两件事”之间的逻辑关系。试举三例：

(1) 我如果迟到就不进会场了。

(2) 如果我迟到，那多不好意思！

(3) 如果我迟到了，你最好等我一会儿。

(1)是叙述行为事件，是具有假设关系的施事句；(2)是评论话题，是具有假设关系的主题句。(3)是表达两个事件之间的假设关系，是假设关系句。关系句的认定，主要看句子的表达功能，关联词语

的出现与否并不重要。它主要有以下几类：

因果句："因为徐丽莎没有讲话，这场风波才没有发展到通常所见的两个女人的厮打。"

推断句："你说打扮起来不给谁看，那你还打扮干什么呢？"

假设句："如果当年(我)能读大学的话，说不定我们还是同学呢！"

条件句："老太太怎么训她她也学不会。"

目的句："为啥不早点来呀，也好让大妈把你当作女儿来疼你。"

平转句："当初我要让她在劳动中改造，你却硬要我移植到花盆里。"

让转句："何同礼虽然没有点名，很多人都知道讲的是谁。"

并列句："他想有个文雅、高贵的漂亮老婆，马上就来了一个美丽的大小姐。"

比拟句："大姑娘们被马阿姨的过来人语吓得寒丝丝，好像世界上的男人都有点危险。"

比兴句："(朱家是做过大官的)瘦瘦的鹅儿顶只鸡，怎么能和穷人相比？"

诠释句："我的男朋友只爱我一点，说是跟我在一起时感到很快乐。"

据统计，关系句在《井》的句子总数中占 11.2%。这样看来，汉语的句型体系是以施事句、主题句、关系句"三分天下，鼎足而居"。此外，还有一些表达功能不同的小句型：

描写句："会场上嗡嗡的。"

说明句："大娘一声长叹，两行热泪。"

存现句："那坟墓上已经长满了青草。"

有无句："她有几个无话不谈的小姐妹。"

祈使句："分一套给我们住住吧。"

呼叹句："好家伙！"

我们从汉语事实出发提出这样一个句型系统，目的是为汉语语法真实面貌的探索提供一种尝试和途径。这个句型系统的特点是：它确认句型的根据是以表达功能为主，辅以构造方式的特点；它以句读段为汉语句子的基本活动单位，以句读服务于不同表达功能的不同的逻辑铺排律为汉语句子的基本格局。最重要的是，它与我们在上文中所谈的汉语精神是吻合的。

以句读段作句子的基本活动单位，并不是说对句读段的内部就不需要分析，但那不是句子分析，而是词组分析，或者说是句法结构的分析。汉语句法结构的分析没有必要，也不可能与句子分析合用同一套范畴术语。因为汉语的组合实际上是在两个平面进行的。词组的组合是一种备用单位的静态组合。词和词组进入句子后凝固为具有特定表意功能的句读段，转化为句子成分，为实现句子的表达功能而开始按逻辑事理铺排，这是一种动态组合。那么，词组分析究竟应该用哪些范畴呢？这个问题既需要对汉语的句法结构作深入全面的调查研究，更需要对汉语的词类问题重新认识。我们正期待着并致力于新的突破。

四、希望之路：中国文化语言学

人类各种语言都是以形式和意义相结合的方式来表达思想的。这两个方面如何结合，各民族都有自己的约定俗成的独特方式。这种方式的特点又决定了语法分析的特点。我们现在所接触的西方民族语言有一个共同的特点，就是它们的形态变化很丰富。它们用丰富的形态变化，来表现词的性、数、格和词语组合所产生的结构关系。于是西方语言的语法分析就是从形式分析入手来说明这种形式所表示的意义。以形式为纲成为西方语法学的一个原则。汉语缺乏西方语言那种把语法意义交待得清清楚楚的形态变

化。汉语语法的这种特点，决定了汉语的语法分析不应以形式为纲，而应从意义表达入手。例如，确定汉语的一个句子，不是首先看它在形式上有什么特征，(事实上无法找到这种特征)而是看它是否完成了某种表达功能，也即"意尽为界"。中国现代语法学的困境就在于，(1)它以为以形式为纲是人类语言分析的共同原则，于是分析汉语也从形式出发；(2)它用来作形式分析的那些语法范畴、术语又都是从西方语言学中来的。可想而知，这样照搬西方语言学来作汉语的形式分析，其结果就是貌合神离，也就是我们语法学所说的汉语语法之貌(形式)，不合于汉语语法之神(意义)。走出这一困境的途径就是解放思想，承认语法分析也可以从意义出发，承认应该总结汉语自己的语法范畴。

汉语的意合特点，说到底，就是汉语的理解和表达不依据某些客观的标记(形态变化)来确认语言组织，缺乏"客观性"。比如我们请十个人来标点同一篇口语或文学作品，就会有多种标点法，因为每个人对"句子"的"意尽为界"语感不同。客观上我们又找不到可以确定句界的形态标记。由于客观标记缺乏，在语言结构的确认上就更多地依靠人的主观感觉和判断，依靠人以逻辑为基础的推理。因此汉语在结构安排中，也就尽量顺应自然的逻辑整理，按照时间的先后顺序铺排语词。这种以逻辑事理显示语法结构和脉络的意合方法和以人的主观感觉来体认语言组织的"神摄"方法，都说明汉语语法是一种需要人的主体意识积极参与的语法，而不是像西方形态语言的语法那样，可以对之作客观、冷静的形式标记分析的语法。汉语的这种主体性强、人的因素突出的特点，我们称之为汉语的人文性。汉语的意会、流动、虚实、具象的组织精神，汉语句子的句读本体、逻辑铺排、意尽为界，都体现出这种浓郁的人文性，因为这些特点都是既简单又灵活，没有刻板的规定和硬性的标志作"非此即彼"的划分，因而需要充分凭藉人的语文感受来驾驭和把握。中国现代语法学的困境，就在于它从一开始就忽视了汉语独

特的人文性，用西方形态语言硬性规定的形合语法，来解释非形态的汉语软性的、弹性的意合语法。汉语的人文性和汉语语法学的非人文性——这就是中国现代语法学的症结所在。基于这一根本认识，我们提出建立中国文化语言学。

中国文化语言学致力于研究汉语及其历史发展中广袤而又深邃的文化内涵，研究汉语中深厚的民族历史、社会、哲学、艺术、心理方面的文化积淀。它一方面认定汉语的结构、精神与规律同中国文化的结构、精神与规律有着深层通约性，通过对这种通约性的研究，全面揭示汉语的文化特征，对汉语的本体论和研究方法论提出前所未有的科学、系统的新学说。另一方面，它通过对汉语史和汉语学史的研究，为中国哲学史、思想史、社会史、科技史、文学史、艺术史、宗教史、民族交融史、移民史、历史地理、民俗的研究提供具有独特价值和富于启示的成果。前者可以说是从文化到语言，后者可以说是从语言到文化。前者帮助我们把语言的规律放在文化特征的基础上加以考察，使语言规律的揭示更具有科学性和解释力；后者帮助我们扩大语言学的视野，使语言学同整个中国文化研究血肉交融，真正成为人文科学研究中的领先学科。

如何把语言规律放在文化特征的基础上加以考察呢？以句子组织规律来说，它同中国文化的特点有这样一些内在联系：

焦点视与散点视。西方形态语言的句子组织，是以动词为核心组织起来的，句中各种成分都是以限定动词（核心动词）为中心明确彼此的关系的。这种句子格局本质上反映的是西方民族焦点透视的思维方式。西方的绘画采取的是焦点透视的构图法，即图中的每一部分都可以通过透视线与视焦作直观的、几何学的联系。汉语的句子思维不是采用焦点透视的方法，而是采用散点透视的方法。我们的古人认为焦点透视在思维上受到很大限制。拿绘画来说，山川胜景，变化无穷。古人希望从整体上把握平远、深远与高远，以景外鸟瞰与景内走动的思路使千里之景收于一幅，纷繁的人物、情节

纳于一个画面,因此,创造了一种移动视点的运动透视法。它与西方绘画中那种定点透视,注重空间的几何布局的凝固的构图法不同。它不受视域的局限,在同一个画面上画出不同视域景物。这种绘画语言思维的核心就是"移动"。在画山水的时候,把视点逐步向前移。作者从这山转到那山,步步看,面面观,前顾后盼,左看右看,把众多的景物集中经营在一个画面上。由于视线是流动的、转折的,便形成了节奏感。这种散点透视式的思维在汉语句子组织中有充分的表现。汉语句子不以某个动词为核心,而是用句读段散点展开、流动铺排,有头有尾、夹叙夹议、前因后果地表达思想。这种句子铺排之"散",并不是一种随意而杂乱的"散",而是"形散而神不散"。这里的"神",就是汉语句子铺排的逻辑事理性。正因为有了这种"神"的依托,所以汉语的断句不严并不造成交际理解表达上的障碍。以动词为中心控制格局是一种静态的思维视点,以句读段散点铺排是一种动态的思维视点。中西语言造句、艺术构图的不同,就在于形态上的焦点视与散点视之分,过程上的静态观与动态观之别。把握住这一种具有民族文化现象通约性的文化特征,我们对于汉语句子的构造就有了一个基本的、科学的认识,就能摆脱先入为主的西方形态语言句子模式的洋框框。

自然时空与心理时空。西方哲学、艺术和语言注重的是自然时空,而且特别偏重空间的自然真实性。英语的句子以定式动词为核心,运用各种关系词组成关系结构的板块,前呼后拥,递相叠加,这正是一种空间型的构造。中国哲学、艺术和语言注重的是心理时空,而且特别偏重于时间。即使是空间,也常表现为流动空间。因而"搜句忌于颠倒,裁章贵于顺序","事乖其次则飘寓而不安",在造句上采用句读按逻辑事理铺排的方法,这正是一种时间型的构造。如果说西方语言的句子是一种物理空间体,那么汉语句子是一种心理时间流。中西语言所表现出的在时空观上的差异,在中西艺术中也有同样的表现。在西方戏剧中舞台时间的结构偏重于结构

上的逻辑性，它尽量使情节集中，空间的选择与转换也是以人物关系的聚合为主要目的。这是一种关系型的空间构造。中国戏曲的舞台时间结构偏重于生活本身的逻辑性、情节的自然进展。它不讲究人物关系结构的丰满度，而贵在情节的曲折多变，从系结到解结，由主情节线一贯到底。这是一种事理逻辑型的时间构造。中国画的"气韵生动"即指"空间艺术"中的"时间因素"。西方画家的笔下只有一个瞬间。中国画讲究运动透视本身就带有时间性。中国古代的建筑追求由空间的直观向时间的知解渗透，以群体组合为主，平面的基本划一的"间"为单位；结构以横向排架的木构架为主；造型以横向构图为主，铺陈舒展形成层叠的序列节奏，排出变化多端的空间艺术。建筑的艺术形象不在于单体的造型欣赏，而在于群体的序列推移；不在于可看，而在于可游。中国的戏剧造型不像西方的造型姿态那样，通过一个个静态凝重的、孤立的造型来体现人体特有的美，让观众在静穆中得到雕塑性的欣赏。中国的戏剧造型讲究在连绵协调的姿态运动中，追求一种势、韵、味、境界。西方的音乐因语言声调平直而注重和声，这又是一种空间型的构造，因而层次分明，色彩华丽。中国音乐因语言声调变化丰富而注重旋律，是一种时间型的构造，因而流动曲折，意境幽远。我们在心理时间流和物理空间体这一根本差异上把握住中西文化不同的精神与风格、样态，就能科学地认定中西语言组织的不同构造，从而选择与之相应的分析方法。

中国现代语法学在开始建立时之所以模仿西方的语法体系，很大的一个原因是它认为人类的语言是有共性的，就好像人类的物质现象是有共性的一样。既然自然规律是人类共同的，那么语言规律也是人类共同的；数学、物理学可以引进照搬，语言学就也能引进照搬。其实，语言本质上是一种文化现象，人类各民族的文化是千差万别、丰富多彩的。各种文化之间没有一种"公约数"，也就是说，没有一种共同的衡量尺度。人类的共性只体现在人类的基本

特性和基本活动上。语言也是如此，不同民族的语言，尤其是不同系属的民族语言（例如汉藏语和印欧语），都有其鲜明的民族性。它们的共同性，具体体现在与人类的基本特性和基本活动有关的方面。例如语言表达信息时往往将重要的信息、新的信息放在语句的后部，形成“尾重心”；又如一个语句的长度，总是受人的短时记忆限度的制约等等。这种在人类的认知、心理、信息层面的共性，才是语言的共性，因此，任何一个民族的物理学家成为人类物理现象的专家是可能的，而任何一个民族的语言学家要想成为人类所有语言的专家是不可能的。语言学的普遍规律必然是人类各民族语言学家共同努力的结果，而不可能是某些民族（如西方民族）语言学家从他们自己的民族语言中概括、推导的产物。尤其对于汉语来说，它在世界各种主要的语言中具有较大的特殊性，即它的缺乏形态变化的面貌和浓郁的人文性，因此汉语规律的概括更应避免世界其他语言的理论和方法先入为主的影响。而摆脱这种影响的最科学的途径，就是在民族文化特征上认识汉语的基本精神和结构面貌，就是把汉语规律的揭示建立在文化认同的科学基础上。在这个意义上，当代中国语言学应该是一种文化语言学。

当然，语言尽管是民族文化的一种典型形式，但语言和文化并不是机械地一一对应的。语言的变化与文化的变化也不是同步进行的。文化特征的研究不能代替语言本身的具体研究。但是，语言与文化在基本精神、基本表现方式、基本审美要求、基本思路上是一致的。在中国文化通观下进行汉语规律的探讨，同时借鉴其他民族的语言理论和方法，我们就能建成具有中国特色的语言学。这样的语言学，在语文教育、人文科学研究、现代化通讯、人工智能机器翻译等各方面，都将发挥积极的作用，将同人们的社会、文化生活发生密切的联系。

以中国文化参照系，向民族文化心理结构认同，这是 20 世纪中国语言学在历史反思的基础上面向 21 世纪所作的历史性的反

援。由此而建立的中国文化语言学，体现了弘扬中国文化，推动中国现代化的历史要求和鲜明的时代特征。中国语言学正期待着为中国的建设事业和文化事业作出前所未有的贡献。并在这一贡献中建立具有中国特色的语言理论体系和方法论体系。世界和未来都在呼唤着我们！

第三节　当代中国理论语言学的文化变革

站在世纪之交，回顾中国的理论语言学，可以将它清晰地划为传统和现代两种范式。传统的理论语言学，贯注着浓郁的语言——文化整体观照的人文主义精神。举凡语言的性质、功用、语言与思维、语言与社会、语言研究的方法，都同文化问题、人文科学的问题紧密联系在一起。在古人看来，人与世界的关系不是平面对立的关系，而是全方位的关系。作为这种全方位关系的体现和维系，语言也就不是一种纯粹的符号系统或工具。"道沿圣以垂文，圣因文而明道"，"心生而言立，言立而文明，自然之道也"，（刘勰《文心雕龙·原道》）"文"与"道"一体。古代语言学者许慎在《说文解字·序》中更明确指出："盖文字者，经艺之本，王政之始，前人所以垂后，后人所以识古。故曰：'本立而道生'，知天下之至啧而不可乱也。"天道人性，流于语言，化成万物，所以，"文之为德也大矣，与天地并生者何哉？"（刘勰《文心雕龙·原道》）中国传统的语言理论正是在这样一种"大思路"或者说文化通观下进行语言理论问题的探讨的。

现代的中国理论语言学，是在西方语言理论的规范下成其规模的。20世纪初的西学东渐，为中国学者展示了一个与传统的范式截然不同的以分析见长的科学理论系统，并为学者们引为楷模。以张世禄的《语言学原理》为例，该书第一篇论述语言学的意义，目的，方法，语言的性质及其和人类社会种种活动的关系；第二篇论

述语言的构成及其在生理和心理上的基础；第三篇论述语言的组织和分类，包括形态学和句法学；第四篇论述语言的起源、演变、分化与融合。这样一个框架，几乎奠定了本世纪理论语言学的基础。而其来源，正如张世禄所示："大部分根据于 L. Bloomfield 的 Introduction to the Study of Language。"

现代的中国理论语言学，在发展中因描写主义和材料至上主义的压抑而步履艰难。尽管如此，理论的思考和探索从未停止。一方面是在汉语的具体研究领域不断滋生着理论思辨，尤其是在汉语语法问题上的几次讨论进入了较高的理论层次；另一方面是一些纯理论的问题引起众多研究者的关注，例如语言和言语问题、语言发展的内因和外因问题、语言和思维的关系问题、语言计划和语言融合的问题等等。除此之外，西方语言学重要学派的理论和方法也在中国现代理论语言学史上，形成一个又一个引进、研究的热潮。如60年代的结构主义语言学，80年代的生成语言学、社会语言学，90年代的功能主义语言学等。如果没有反思，现代的中国理论语言学将把它的研究范式延续到下一个世纪。这个范式的特点就是系统地引进西学，在不断地引进中求发展。

80年代中期，文化语言学在我国异军突起，其激烈而深刻的理论批判与理论思辨，迅速激宕为一股波及全国乃至国外语言学研究的思潮，强烈地震撼了现代的中国理论语言学。文化语言学深刻反思了本世纪初以来西方语言学理论和方法对汉语研究的规范和影响，深刻反思了汉语的文化特征及其与中国文化的内在联系，深刻反思了中国语文传统的文化特征及其现代意义，深刻反思了人类思想史上语言人文主义的历史进程及其对汉语研究的重要意义，从而提出了一个时代性的课题：从西方语言理论的规范下解放出来，建立汉民族的语言理论体系，为丰富人类语言理论作出中华民族独特的贡献。文化语言学的一系列著作，如《中国语言的结构与人文精神》(光明日报出版社，1988)、《人文精神，还是科学主

义？——20世纪中国语言学思辨录》(学林出版社，1989)、《中国句型文化》(东北师范大学出版社，1988)、《汉语人文精神论》(辽宁教育出版社，1990)、《中国文化语言学》(吉林教育出版社，1990)、《文化的语言视界——中国文化语言学论集》(上海三联书店，1990)、《语言的文化阐释》(知识出版社，1992)、《社区文化与语言变异》(吉林教育出版社，1991)、《语文的阐释——中国语文传统的现代意义》(辽宁教育出版社，1991)、《文化语言学》(江西教育出版社，1993)、《中国语言学：反思与前瞻》(河南人民出版社，1993)、《语言与文化的现代思考》(河南人民出版社，1995)、《当代中国语言学论纲》(江西教育出版社，1995)、《新文化古代汉语》(广西人民出版社，1994)、《文化语言学论纲》(广西教育出版社，1995)、《汉字人文精神论》(江西教育出版社，1995)等等，系统地论述了这一时代课题。

文化语言学吸收了西方语言人文主义的理论和方法，但它形成于世纪末汉语研究许多基本领域的危机与反思，在我国现代语言学史上第一次提出了建立民族语言理论的目标，并且深入、系统地揭示了中西文化、语言和语文传统的深刻差异。因此我们可以说，文化语言学是现代的中国理论语言学在其近一个世纪的发展中首次建立的本民族独立的语言理论学科。不仅如此，诞生于世纪之交的文化语言学，以其深刻的理论反思，还提出了一个"当代中国理论语言学"的新概念。所谓"当代中国理论语言学"，其涵义与现代中国理论语言学至少有三个方面的深刻差异：

一、积极参与建立民族语言理论体系

当代中国理论语言学要积极地参与建立本民族的语言理论体系。所谓"民族语言理论体系"建立在两个理论支点上：一是对本民族语言的文化特征的深刻理解，一是对本民族语文传统的深刻理

解。

科学认识本民族语言的文化特征，对于深受西方语言理论影响和制约的现代中国理论语言学，是一个时代性的难题。由于中西文化和语言的巨大差异，汉语文化特征的认识必然要突破现有的所谓“一般”语言学理论的原则与框架。拿文字和语言的关系来说，现代（西方）语言学理论的一个基本原理是“文字是语言符号的符号”。即认为只有口语是反映概念、思想的，而文字只记录口语，与思维没有直接联系。因而最先进的文字是作为口语化身的忠实记录口语语音的文字。拿这一条“原理”来规范汉字，那么汉字的表意形式就是一种落后的形式，应该走拼音化的道路。然而从文化的特点看，汉族人在哲学上重了悟不重形式论证，在艺术上重意合不重形合，在语言上以“非形态”的面貌出现，汉语句子的词法、句法和语义信息的大部分不是显露在词汇形态上，而是隐藏在词语铺排的线性流程中。正是基于汉语语言思维这种特点，所以汉字构形以表意为首要原则，增强单字本身的信息含量，便于读者从上下文的联系中获取词语的确定信息。方块汉字的平面性储存的信息显然优于线性文字。而从语言的特点来看，印欧语依靠变音来表达语法语义，其词形以发达的辅音和元音自由接缀，各音素之间界线分明，音节结构复杂，词的信息是由各个音素共同来承担的。而汉语不依赖变音来构词、转化词性和实现语法功能，汉民族音感中的基本语音单位不是音素，而是音节的声韵结构。词的信息靠音节的声韵结构和附于整个音节的声调来承担，汉字就不必分析到音素。而且汉语中大量的同音词的存在，造成词的语音形态信息含量锐减，这在书面语中只能依靠文字图象的高清晰度、高分辨率来补偿。事实上，文字之所以被创造出来，是为了克服语言音响的时空局限。文字的根本性质在于它是一种视觉形式，以图像作用于视觉神经，产生条件反射来实现字形和字义的统一。因此，文字可以“形入心通”。图像性越强的文字，突破时空局限的能力就越大，与思维的联

系也越紧密。汉语和汉字的关系，从某种意义上说，是“第一语言”和“第二语言”的关系。与汉语和汉民族思维、文化相适应的文字，必须具备独立的表意功能。当代中国理论语言学，应该关心和研究本民族语言文字的特征，建立相应的文字理论，丰富普通语言学对文字的理解。

再拿语言的类型来说，西方语言学家习惯于用他们的分析框架来解释汉语的事实，确认汉语的类型归属。一些学者认为，英语是一种主语占重要地位的语言(Subject-prominent Language)，汉语是一种主题占重要地位的语言(Topic-prominent Language)。汉语基本的句子结构表现为“主题——述题”的关系。事实上，同印欧系语言相比，汉语的特点并不表现在主题占重要地位，而在于整个句型系统在功能和结构上都存在名词性句型和动词性句型的质的区别。印欧语的语法可以不区分名句和动句，而以形式为纲主谓二分；汉语语法是一种注重功能、内容的语法，汉语句子类型的划分必须首先把名句和动句区别开来。主题只是名句中的一个句子成分范畴。在汉语中，“主题”和“主语”并不互相排斥。主题联系名句，而大量的动句都是以施事语(即“主语”)为主脑的。汉语的名句和动句都有与印欧语句子殊异的特点。在语言类型学的意义上，汉语整个句型系统的面貌是更深刻、更带根本性的。近年来，国际汉藏语言学界还争论过汉语究竟是S—V—O(主动宾)型的语言，还是S—O—V型的语言。实际上，所谓S—V—O或S—O—V，是印欧系语言典型的以动词为中心挂上主宾的句子模式，拿来作为汉语句子类型的标准并不合适。持论者似乎认定像“我这件事已经办好了”这样的句子是S—O—V型，这是用“洋框框”看汉语句子。怎么知道“这件事”是O而不是S呢？如果说“这件事”看上去像是从动词语“办好了”后面的宾语位置移到动词前的，那么“我这件事没有经验”中的“这件事”又如何“移”呢？古汉语中“阖庐舟车不饰”这样的句子看上去像S—O—V，但在“昔阖庐食不二味，室不

祟坛，器不彤镂，宫室不观，舟车不饰，衣服财用，择不取费”（《左传·哀公元年》）中，与“舟车”位置相同、功能相同的带点的成分又是不是“O”呢？说到底，这一类成分，既不是洋框框里的O，也不是洋框框里的S，而是汉语句子特有的成分：句中主题语。它后面的动词不是支配它的，而是评论它的。拿S—V—O或S—O—V之类西方句子模式来套汉语的事实，结果必然是左套不进，右套不进，以至于一些学者迷惘地认为汉语既有S—V—O趋向，又有S—O—V趋向，于是竟得出“在类型学上，汉语是一种非始终如一的语言”的结论。这深刻地表明，汉语需要建立在本民族语言和文化基础上的语言理论。正如陈望道所说：“一般语言学的理论到目前为止还没有能、或者说很少能充分地、正确地概括世界上使用人口最多、历史极其悠久、既丰富又发达的汉语事实和规律。”① 为此，科学地认识本民族语言的文化特征，就是当代中国理论语言学责无旁贷的历史使命，也是当代中国理论语言学区别于现代中国理论语言学的一个根本特征。

中国有两千多年的语言研究历史，有深厚的语言理论传统。在近代西学如潮水般涌来之时，这一传统出现了断裂。在西方理论的有色眼镜之下，中国传统的语言理论失去了意义和价值。然而，历经近一个世纪的学术变迁，人们终于意识到西方语言理论不可能真正理解汉语的“形”和“神”，而恰恰在这个根本问题上，中国传统语言理论显示出巨大的价值和现代意义。它是中国理论语言学的生命之源！

杨树达曾从修辞学的角度谈到这一问题。他指出：

> 族姓不同，则其所以求美之术自异。况在华夏，历古以尚文为治，而谓其修辞之术与欧洲为一源，不亦诬乎？抑者愿取彼族之所为一一袭之，彼之所有，则我必具；彼之所缺，则我不

① 陈望道《文法简论》，上海教育出版社1978年版。

能独有。其贬己媚人，不已甚乎！吾今不欲谓吾书足以尽吾国修辞之全，第欲令世之治此学者，知此事为一族文化之彰表，义当沉浸于旧闻而以钩稽之法出之，无为削己足而适人屦，庶足令后生之士有自尊其族姓之心，而他媚之狂或以少戢云尔。[1]

人类语言研究的原始动机，不外乎两种需要：一是典籍阐释的需要，一是交际修辞的需要。典籍阐释使人类不断深化着民族文化传统的内涵，语言的探究成为人类生存的一种方式；交际修辞使人类不断调整着人际关系，语言的探究成为人类活动的一种手段。无论是典籍阐释还是交际修辞，都出于人类对语言的一种共同的本体论认识。因而中西修辞研究的产生和发展有许多共性。如早期的修辞研究都是一种广义的交际，为人的研究，带有很大的实用性；又如早期修辞研究都讲究由对立产生的和谐之美。然而，由于修辞本质上是一种文化现象，它不单纯是一种语辞的修饰技巧，而是语言运用中对文化和社会情境进行的一种调适，所以不同文化传统中的修辞之学，闪烁着不同民族的思维智慧之光。

西方的修辞学传统具有浓重的形式化意识，把修辞作为一种"术"，一种外在于言谈内容的包装，由此发展出热衷于烦琐分类的形式主义辞格学派。其研究规范以类型化和技巧性为特色。中国的修辞学传统注重"修辞立其诚"，将修辞与修身养性融为一体，将言辞的修饰归结为身心的诚挚。注意力集中在言语修辞的信实和内在美上，很少关心其外在形式。以意旨的修炼为修辞的理想境界，守约而施博，将修辞活动与整篇作品、整个社会人文环境相互衬映，相互依赖，融为一体。

作为一种注重形式的范式，西方修辞学传统注重知识性、理论性。而作为一种注重内涵的范式，中国修辞学传统更注重经验和体

① 杨树达《汉文文言修辞学》，中华书局1980年版。

验。

显然,从修辞学的角度看,中国古代语言理论的价值和意义,决不是西方语言理论所能涵盖和取代的。当代中国理论语言学要把自己的生长点放在对传统语言理论的清理和阐释上,引进、借鉴西方语言理论的新知,积极实现民族理论传统的创造性转化。

二、与人文科学广泛对话

当代中国理论语言学要与人文科学广泛对话。由于历史的局限,现代的中国理论语言学奉行科学主义、形式主义的原则,专注于语言结构本身的分析描写,很少关心语言的社会背景和文化内涵,极大地限制了自己的视域,同时也使自己孤立于人文科学研究之外,自身很少借鉴其他人文科学的研究成果,而自己的研究成果又令左邻右舍的人文科学感到索然无味。现代中国理论语言学的"语言"和范畴也倾向于自然科学化,很少采用、也不会使用当代人文科学共同使用的语言,不会进行人文科学的理论思维,不会运用人文科学的叙述方式。这对于要在汉语这种人文精神浓郁的语言基础上建立民族语言理论的目标,实在是距离太远了!理论语言学的非人文科学化,也使这门学科在汉语学界日渐萎缩,研究队伍日渐囿于外语学界。这无疑是现代中国理论语言学的一个误区。

为了走出这一误区,当代中国理论语言学在把立足点转移到汉语研究上之后,将在两个学术层面上积极推进理论语言学的人文科学化:

第一,变革研究语言,转换研究视域,与人文科学研究广泛对话。对话的方式可以分为"学际关系"和"问题中心"两种。所谓"学际关系"的对话,是指语言学和各人文学科的相互参照,相互渗透。例如:

语言学和哲学。无论从人文科学的历史,还是从它的研究现状

来看，语言与哲学的关系都是不言而喻的。然而尽管从柏拉图的《克拉底鲁篇》和亚里斯多德的《解释篇》以来，人们就认识到人对自己及其世界的理解是在语言中形成和表达的，在20世纪之前，人们或多或少把语言看作一个无需给予任何特殊注意就能简单地运用的媒介。语言是透明的。进入20世纪之后，人们渐渐发现语言不是那种可以召之即来，挥之即去的媒介。语言是人的存在的一部分，是人性和个性的基础。由语言产生的人类抽象思维能力，比任何其他东西都更使我们能够以概念掌握和对付所有那些没有呈现在我们面前的现实，并且以我们所使用的方式把我们自己与世界联系起来。这样一来，语言不再是透明的了，不再是供人们用来给经验、社会关系、物体命名的简单媒介，而是蕴含着人类对世界的某种基本信念的范畴体系。于是人类思考的重心在历史上由神学世界转移到人类世界，由人类外部世界转移到人类内心世界之后，第一次转移到了人类所使用的符号媒介上。这就是20世纪的"语言学转向"。"语言学转向"是语言与哲学关系的深刻性所决定的人类思想史的必然趋势。中国古代的语言文字研究，通过其独特的阐释（训诂）框架，为中国古代的哲学的研究作出过重要贡献。当代中国理论语言学，同样应该在汉语研究的各个领域，拓宽哲学的视野。西方语言学的结构主义思想及其分析方法，从语言学发展为一种广泛的哲学与人文科学思潮，促使人文科学研究社会、经济、政治与文化生活的模式，注重现象之间的关系而不是现象本身的性质，利用代表现象的符号而不是现象存在的本身。而与此同时，哲学的结构主义又对语言学的结构主义作了不同指向的发展：

在结构的超个体、超历史方面，语言学结构主义并不排斥历时语言学，也不否认时间、历史的变化对语言的影响。而哲学结构主义认为，有发展规律的历史是虚构的，是历史学家把"自我的总体化的连续性"投射到世界中去。客观的历史是不存在的，因为历史的"意义"不存在于客观的指物中，而存在于"可理解性"内。所谓

“可理解性”，就是将历史看作一连串结构，每一种结构从本质上来说都是在时间以外的。它们是外在的排列关系，而不是必然的历史联系。于是，不是社会先于智力，而是智力先于社会。所有文化都是某种潜在的人类心智结构的产物，最初的社会范畴是逻辑范畴。

在结构的“无事物”性方面，语言学结构主义在否认结构的“事物”性的同时，仍认为结构是事物的客观存在，是从事物中归纳出来的，是事物本身固有的组织形式。虽然用形式化表示结构是研究者的任务，但结构本身对于研究者而言是独立的。对于这种对象性的结构概念，哲学结构主义提出了另一种对象化的结构概念，即认为原则上没有必要把对象看作系统。结构概念只出现在实际决定把一个对象当作系统来思考的时候，只出现在被用于一个系统的、可证实的假设——演绎理论之中。这样的“结构”显然并非对象自身固有的，而是在逻辑演绎中被构成而加以对象化的。这样一来，结构分析上升为一种带有先验论的哲学原则，即社会文化结构虽然要以对象内部实际存在的秩序关系为基础，但它是理想模式予以重组的产物。它不是对象本身的直接反映，而是遵循一种可解释性原则，运用结构模拟的方式，通过对对象进行分割与编配而重新构成的。结构的揭示即结构的重建。

显然，在“结构”问题上语言学与哲学的交流是非常有益的。

语言与民俗。语言是人类最本质的文化特征。语言现象和人类文化现象存在着天然的密切联系，因而它自然与人类历史发展中广泛的民俗现象结成了亲密的伴侣。作为各民族人们交流思想感情的工具，语言无疑是民俗传承的工具；而作为一种特殊的社会现象，语言本身又是一种重要的民俗事象；作为各民族图解世界的一种文化符号，语言的力量更在各种民俗信仰中淋漓尽致地体现出来。正因为如此，当民俗的研究在人类思想史上首次被提上议事日程的时候，“民俗”(Folk-lore)这个概念的初始语义正是口传的文学或传统的故事。随着民俗学的发展，语言的调查研究在民俗

研究中越来越占有中心的位置。因为一切结构制度、传统、习俗、信仰、态度和手工艺都是以口头示范、言词教导和文字形式传承下来。不仅各民族的神话、传说、故事、民歌、叙事诗、谚语、谜语等离不开语言,就是以行为为主导的生产习俗的传授、饮食和服饰的制作、宗教行为的传习等也离不开语言。语言是民俗的天然载体,其本身又是识别民俗乃至民族特征的基本标志。事实上,许多语言学者同时又是民俗学者、人类学者。语言学的理论和方法,能够对民俗学产生深刻的影响,如方言的地方差异可以显示古语的退化过程。因为标准语的改良总是从文化中心的地方开始,向边远地区波及,越远的地方变化越小。这种方言研究的方法,同样可以解释民俗现象和文化现象,形成民俗周圈论和文化周圈论。又如比较语言学从亲属语言的比较中构拟出原始共同语,这也启发民俗学者通过比较的方法找到原始的民俗类型。

所谓"问题中心"的对话,是指理论语言学积极参与人文科学共同关心的焦点问题的讨论,尤其当这些问题涉及语言的性质、功能、结构、演变的时候。例如,语言与人性的问题是当代人文科学的一个前沿课题。对于这个问题,既可以在生物学层面上考察,又可以在社会学层面上考察,还可以在符号学、哲学、心理学的层面上考察。这就需要当代理论语言学者具备人文科学的综合科研能力,而不再像以往那样置身局外,碌碌无为。

第二,系统地引进国外语言人文主义的理论和方法。现代的中国理论语言学的自然科学倾向有其特定的历史局限,其中一个重要的原因是历次政治运动、政治批判使理论语言学视人文的研究为畏途,不敢涉及语言的社会文化内涵,对国外的语言人文主义理论也贴上"帝国主义"、"殖民主义"的标签而不敢正视与借鉴。这样一来,中国理论语言学者所熟悉的西方语言理论只剩下科学主义一路。这是我国理论语言学的一个极大的误区。事实上,西方语言学史始终是人文主义和科学主义两大思潮并行不悖的历史,抽掉

了人文主义思潮,科学主义本身也就苍白无力。在欧洲思想史上,维柯的语言—文化"新科学"、洪堡德的语言世界观、施坦达尔的语言心理主义、波铁布尼亚的语言学反逻辑主义、舒哈特的"词与物"范式、克罗齐的美学语言学、浮士勒的语言学唯美主义、魏斯格贝尔的新洪堡德主义以及在美洲思想史上鲍阿斯的人类学调查、萨丕尔的语言模型说、沃尔夫的语言相对性假说,还有功能语言学、社会语言学中的人文主义思想,凡此等等,都是人类思想史上的宝贵财富。当代中国理论语言学将深入、系统地研究国外语言人文主义思想,并把它与中国古代的语言人文主义传统一起纳入人类人文主义语言学的历史长河。从比较来看,欧洲语言人文主义是同哲学联系在一起的,有很强的思辨性;美洲语言人文主义是同人类学联系在一起的,有很强的实践性;中国语言人文主义是同经学联系在一起的,有很强的阐释性。这三大语言人文主义传统,由于各文化区域社会历史条件的不同,有各自深厚的文化哲学,从各自不同的角度阐述了人类各民族对语言与文化相互关系的具有深刻一致性的丰富思想。尤其是洋溢在这些语言人文主义传统中的对民族语言文化精神的热爱、尊重与理解、弘扬,为当代中国理论语言学展示了一个崭新的境界。

三、与人类语言理论广泛对话

当代中国理论语言学要与人类语言理论广泛对话。所谓"对话",不是学舌,而是理解和交流、互补。对话的前提是对本民族语言的深刻理解。离开了这一前提,不会有成功的对话。现代的中国理论语言学,离开了汉语和汉语文传统的文化特征和价值,把中西语文传统置于人类共同发展历史阶段的两个低高不同的时代层次上,认定西方语言理论不仅是最先进的,而且代表了人类语言理论的发展方向;非西方的语文传统只是处在以西方语言学为顶点的

发展序列的某一阶段上，必然要向西方语言学所代表的方向发展。在这一基础上进行的“对话”，就只能是“人云亦云”，拾人牙慧，既不利于发展本国语言理论，也不利于发展西方语言理论，这实质上不是现代意义上的对话。

以西方语言理论为参照系，不仅是一种文化价值的取向，而且是一种方法论的取向。因为西方优越的物质文明和科学技术，似乎证明科学是没有文化差异的。自然科学和人文科学都研究事物发展的一般规律，因而同样可以放之四海而皆准。而一旦人和自然被共同置于无所不在的科学命题和科学假设之中，形式化的因果换算就被视为惟一的、凝固的真理观。确定性和形式化成为追求的目标，其实质是将研究对象看作人所面对的客体，将人和语言的关系看作视觉模式的一维、平面的对立关系。这就从根本上忽视了语言人文性，从根本上忽视了汉语浓郁的人文精神。拿语法理论来说，许多理论研究者以西方语言学形式主义、描写主义为纲，明确提出“必须最大限度地对语言进行形式化的描写，根本拒绝把意义作为研究的出发点”，“凡是得不到形式上验证的语义分析对语法研究来说都是没有价值的”，“分析任何语言的结构，都必须从结构的形式系统的分析中去发现语言的结构意义，都必须从形式到意义”。事实上，这些“必须”和“凡是”都把自然科学的方法当作人文科学的天经地义，把异文化的方法当作本土文化的天经地义。从人文科学和本土文化的角度看，应该说凡是得不到语义内容、表达功能肯定的形式分析，对语法研究来说都是没有价值的。

现代的中国理论语言学，从文化上的单线进化论到语言学研究的形式主义，是一种逻辑的必然，也是一种历史的必然。汉语音韵研究的弃声韵调结构而取元辅音结构，汉语文字研究的弃方块表意框架而取拼音化方向，汉语修辞研究的弃“修辞立其诚”和语境通观而取辞格化范式等等，都是语言形式主义规范的结果，其利弊得失是很值得反思的。迄今为止，汉语结构分析的一些基本范畴

(词、句、词类、句子成分)和基本理论问题一个都没有解决,汉语的语法体系在日益烦琐精致的同时却离中国人的语感越来越远,这些都说明离开文化的理解和阐释,不会有成功的对话。当代中国理论语言学只有彻底将与西方语言学的对话立场,转移到本民族语言的文化立场上来,才能真正为民族语言理论作出贡献,为人类的语言理论作出贡献。

第四节 海派语言学的文化选择

一、张世禄语言哲学的民族性

"五四"运动后崛起的中国第一代现代语言学家,依靠从传统小学继承下来的深厚积累,辅以西方学术中现代科学的理论和方法,融会贯通,推陈出新,开创了汉语语言学的科学基础。张世禄教授就是其中之一。他在汉语语音的研究上,广泛吸收了西方语音学原理和分析方法,认为语音在语言诸要素比较的意义上,是不具有强烈的民族倾向的。学习西方语音学的先进理论方法,是传统音韵研究科学化的必由之路。在汉语语法的研究上,他却反其道而行之,认为世界各民族在思维形式上各有其独具的特色,语法是具有强烈的民族性的。汉语语法的研究应该从汉语语言思维的特点出发建立民族的理论体系。这种对汉语语言性质和研究方法的独到理解,形成张世禄学术思想的鲜明特色:即在音韵研究上从一般进入特殊,在语法研究上从特殊走向一般。在某种意义上说,前者是用西方语音学的解剖刀剖析汉语音韵现象,后者则意味着放弃西方语言理论现成的体系方法,筚路蓝缕,为中国语法学建立以汉语事实为基础的体系。这是需要很大的学术勇气的。80 多年来,汉语

语法的研究虽然在西学的影响下也建立起一套分析方法，拉起了一个体系，但由于西方语法理论无力概括语言类型迥异的汉语语言事实，因而汉语语法学长期在西方理论的框架内徘徊，基本上不适应汉语的特点。在这种情况下，张世禄从特殊走向一般的方法就更具有不同凡响的革新意义。张世禄晚年以80高龄呼唤汉语语法学的改革，正是他毕生从事汉语研究的思想结晶和理论升华。

（一）博大精深的汉语观

本世纪初，立志维新的仁人志士深感西洋文化和科技的发达是因为“西文有一定之规矩，学者可循序渐进争知所止境”。而“华文经籍虽亦有规矩隐寓其中，特无有为之拟而揭示之，遂使结绳而后，积四千余载之智慧材力无不一一消磨于所以载道所以明理之文。而道无由载，理不暇明，以与夫达道明理之西人逐焉，其贤愚优劣有不待言矣”。[1] 这些向西方科学文化孜孜以求的中国学者，把民族语言的语法（即“一定之规矩”）同民族的兴衰紧紧联系起来。他们深信，就像西方的科学技术可以模仿照搬一样，西方的语法理论也是可以采取拿来主义态度的。然而，就在模仿成为一种时髦的时候，张世禄却以《中国语言的特性》为题，提出了三点深刻的怀疑：中国语言具有什么性质？它和世界上别种语言比较起来，有什么特异的地方？它在中国的其他方面，发生了什么影响？张世禄吸收了语言类型学研究的积极成果，从世界语言的比较出发，指出汉语有两个鲜明的特征：一是汉语词的功能是含蕴的而非形态化的；二是汉语的词基本上是单音缀的。

汉语的这种特性又可以从汉字的特性来反证。张世禄指出，现在世界上只有我们中国还保存着象形文字原来的性质，没有进到拼音的境界，这是因为中国的语言天然和这种文字适合的缘故。[2]

① 马建忠《马氏文通》后序，商务印书馆。
② 《张世禄语言学论文集》，学林出版社。

张世禄十分强调并坚持汉语的这种特性。有一些研究者拿着放大镜为汉语的语词找形态变化，其目的是使汉语能像西方语言一样搞形态分析。张世禄对此深不以为然。他指出，西方语言的所谓词尾，是不能省去不用的。而汉语的词尾往往可省去不用，在意义上也没有差别。与其说"子"、"头"等是标志名词的词缀，不如说它们是为显明意义效用（大都为避免同音语词而增加的）的语尾词。因为在意义很显明的时候，就用不着它们。纵观汉语语法学八十多年的历史，我们可以发现方法论西化的结果不是导致方法论的改革，而是导致以研究对象的扭曲来适应西化的方法论，这不能不是汉语语法学的悲哀。张世禄在30年代文法革新讨论中就提出："中国过去文法家过于因袭西洋，以致普通流行的文法书上有很多削足适履的地方。我们应该依据中国语文特殊的性质和现象，重新来建立中国文法的体系。"①

如何来建立汉语自己的语法体系呢？与张世禄同时代的中国语言学家一般是希望突破《马氏文通》以来仅仅停留在语言表层描写的肤浅的模仿，切入语言机制的深层，找到汉语与西方语言共性的东西。陈望道的"功能"观，就是取之于当时西方语法学由对意义和形态的注重，转到对功能的注重的思潮。方光焘更直截了当地把词与词的关系，称为"广义形态"。他认为，汉语单词本身的形态既然缺少，那么辨别词性就不能不求助于广义的形态。与这种从共性到个性的研究思路不同，张世禄在30年代文法革新讨论中就明确指出，要从事建设的工作，必定要先认清中国语文的特性，以决定我们所取的途径。他说："要讲中国文法，当然要主张'国化'的。我们正因为反对'马氏文通派'的模仿文法而起来大家讨论，不然何以有中外之分？"②在他看来，中国语法学界与其在西方的语言理论面前"临渊羡鱼"，不如"退而结网"，先从考察中国语文的实际现

①② 《张世禄语言学论文集》，学林出版社。

象入手。正是基于这一思想，张世禄提出了著名的“语序论”，即“凭语序来建立范畴，以适合中国语的特性”。

“语序论”认为，汉语句子中语词间的关系，不是用语词本身某种标志表明出来的，而是用固定的序次和附加的词语表明的。正因为如此，汉语的语法现象属于形态学的关系较少，属于句法的关系较多。其表现方法就是词语在句中的位置，词语连接的先后次序。张世禄断言，中国的语法体系要从语序上去建立范畴。他把这种方法概括为“凭语序而建立范畴，集范畴而构成体系”。《文心雕龙·章句》篇云：“置言有位……位言曰句”，“句者，局也；局言者，联字以分疆”，“句司数字，待相接以为用……若辞失其朋，则羁旅而无友；事乖其次，则飘寓而不安。是以搜句忌于颠倒，裁章贵于顺序”。可见古人对字义的研究，也往往以字在句中的位置为依据。汉语语法的信息主要是从语序中传达出来的，古人也正是从语序的安排中对句子的组织“神而明之”的。这显然同汉语在组合上不受形态约束，讲究逻辑事理搭配的性质有深刻的联系。张世禄的“语序论”抓住了汉语这一最引人注意的现象。当时主张功能说的陈望道也认为“语序论”在原则上是可以赞同的。

“语序论”作为一种方法论，其价值在汉语语法界早期并未受到足够的重视。直到近年来，随着人们对汉语句法形式规律认识的加深，“语序论”的价值才逐渐显示出来。挖掘语序规律与动词性质的深刻联系，以此为基础概括动词的次范畴，进而建立句型系统，这是一个很有潜力的研究方向。近年来，汉语语序在语言类型学上的意义正受到国际语言学界的重视。由于世界语言发展的分析性倾向，语序问题也有了一定的普遍意义。

张世禄的汉语观除了注重从汉语特点出发建立方法论以外，还注重从整个世界语言的发展大势上，确立汉语在人类语言中的地位。19世纪西洋一般语言学家因为他们自己是属于印度日耳曼族，习用这种语言，就认定它是高等民族所用的。又因为汉语的性

质和印度日耳曼族的变形语正相反，就以为非形态的汉语是初等民族所用的。张世禄指出，这是一种狭隘的民族心理，是因闭塞而自视甚高、轻视外族的太古遗俗在现代社会的折光。从世界语言的事实来看，常有语言性质相近而文化程度相悬殊的，也有文化不分高下而语言的性质完全相异的。

一些西方语言学家从以形态定优劣的偏见出发，把世界语言形态的孤立、粘着、变形之分看作语言进化的三个阶段。这个三段论一笔抹煞了中国数千年的文明史，认为中国的文化和语言都停留在太古幼稚的状态。张世禄吸取了叶斯柏森、高本汉等学者的观点，根据他对汉语的独到的洞见针锋相对地指出，汉语的发展恰恰是循着与三段论相反的由变形到孤立的途径。如果说变形语是一种高等语言，那么早在原始汉语就已达到这样一个阶段。这一观点，得到由拼音文字记录的与汉语同系的古藏语形态的证实。不仅如此，张世禄又进一步指出，西方语言的历史发展趋势，也是与汉语的发展趋势相一致，由综合语趋于分析语，只不过其演变速度较汉语为缓罢了。张世禄指出，语言的应用在于思想表现的明确。分析语的表现手段比较显明简单，没有错杂纠纷的弊病，所以世界语言有趋于分析的趋势。这种趋势是语言进步的表现，而汉语在这种世界语言趋势上处于何种地位，也就不言而喻了。这就是中国语言学家对人类语言发展规律的令人信服的回答。

（二）独树一帜的改革观

在十年动乱已属过去，汉语语法学重又复苏的时候，张世禄在80高龄时通过专论和演讲，提出了他的汉语语法体系，[①]给语法研究吹进了一股清新的改革之风。他回顾汉语语法学近一个世纪的历史，指出在这期间研究、学习汉语语法的，几乎全部抄袭西洋语

① 参见张世禄《古代汉语》，上海教育出版社。又见张世禄《关于汉语的语法体系问题》，载《复旦学报》语言文字专辑。

法学的理论，或者以西洋语言的语法体系作基础来建立汉语的语法体系，形成今天繁复臃肿、畸型发展的局面。是因循不改、继续受许多洋框框的紧紧束缚呢，还是起来革命，打破洋框框，建立自己的语法体系呢？这正等待着汉语学界的抉择。张世禄对这个问题的回答是后者。在当代中国语言学者中如此鲜明地向积重难返的传统语法观念挑战，张世禄是第一人。他全面揭示了汉语语法体系中洋框框的束缚，把它归结为在词类、结构形式和句子类型三个主要方面的三根绳索。这些论述多方面地触及了前人没有提出过的汉语语法特殊理论问题，表现出鲜明的汉民族风格，卓然自成一家，其精髓集中体现在形式与功能、语法与逻辑两对理论范畴上。

1．形式与功能

汉语语法学是在模仿西方语法体系并系统吸收西方语言学理论的基础上建立的。西方语言分析以形式为纲，这在汉语语法分析中，也顺理成章地被视为金科玉律。但是汉语又是一种缺乏形态变化的语言，这就导致分析方法与语言事实的深刻矛盾。汉语语法学史上的种种纷争，无不由这一矛盾生发开来。张世禄的汉语分析，首先提出“汉语句子的成立要素不是属于语法结构形式”的命题。他认为，汉语里各种各样的结构都可以成为句子，句子成立的要素不在结构形式。因此，依据语法结构来区分句子的类型，在汉语里是牛头不对马嘴的。从这一观点出发，张世禄认为自西学引进以后汉语语法学接受的一整套“单句”、“复句”、“子句”、“分句”、“句子形式”等名目都是不必要的。而所谓“无主句”、“主谓语句”之类为适应汉语特点而采用的有调和色彩的名辞用语，不过是对舶来品的改装，其认识依据仍是主谓结构成为句子的观念。把句子问题和结构问题纠缠在一起，凭空造出一些烦琐的名词、术语和分类，其结果不是毫无意义，便是矛盾重重。那么，汉语句子成立的根本性质及其所以成立的要素究竟是什么呢？张世禄提出了“语气说”，即汉语句子的根本性质及其所以成立的要素是语气。在西方语言中，

语气是依附于动词的形态变化来表现的。动词的词形变化涵盖了句子大部分的结构信息、功能信息，甚至语义信息。汉语句子格局的视点不是机械地固定在某一点上，而是随着韵律节奏流动转折、按逻辑事理的顺序展开的。汉语的语气作为句子表达功能特有的标志，主要是依靠句末(有时是句首或句中)的语气词来表现的。它传达的不是一个动词的语气，而是全句的语气。张世禄把语气和语调，看成构成句子的重要因素、语言交际中必不可少的成分，并把语气词的运用看成区别句子类型的重要依据。这是汉语语法学史上的一个创见。

从“语气说”的观点出发，张世禄认为汉语所有的虚词，都可以归入表示句法结构关系词和表达句子语气的语气词两大类。汉语句子的分类，则依语气、语调的不同，分为直陈句、测度句、疑问句、反问句、感叹句、祈使句 6 种。这 6 种句子每一类都可以像印欧语的结构分析一样作语气的下位区分。如古汉语中直陈句所用的语气词有“也”、“矣”、“耳”、“焉”的不同。它们语气上有轻重缓急的区别，语义上也就有细微的差异，可按语气词的不同再分小类。这种独特的句子面貌也许会使一些习惯洋框框的研究者大惑不解，但它无疑是拓展了人类对语言的认识，否定了多少世纪以来印欧语句子理论的盲目普遍性，提出了东方也是世界最大语种汉语的独立的句子学说。有人也许会说，这不是又回到我国古代传统的虚字研究法上去了吗？这就使我们联想到对中国文化的认识上一个不可不辩的重要问题：为什么从西方传入的语言分析方法在中国用了将近一个世纪之时，张世禄这位在语言学上积极传播西学的先驱者，又向汉语的语言学传统汲取了新的灵感呢？答案只能是一个，即东方文明同西方文明一样，对世界有其独特的贡献。鸦片战争的失败，曾暴露了我国几千年古老文明的严重缺陷。当时的思想界、学术界痛定思痛，积极向西方的科学、文明求索，这是可以理解的。以西方文明作为参照系，中国的确是大大落后了。然而经过近

百年的西方文化的冲击，中西文化的深刻差异也逐渐显露了出来。在语言研究上，西方文化那种以物支配人、主客体分离的"法治"分析眼光，显然不适合汉语以人支配物、主客体统一、讲究"意合"的"人治"独特面貌。张世禄的"语气说"以其对中西语言差异的深刻反省向世界表明，过去那种以西方文化为参照系的落后观，并不说明中国文化的发展缓慢，而仅仅说明中国文化的发展方向不同。在这一点上，张世禄的语言哲学具有文化史上的普遍意义。中国的语言学者可以注意到，近二三十年来西方语言分析方法从形式的绝对化走向语义、语用、功能的多维化，这同现代科学趋向系统、综合的潮流不无联系。语言学的钟摆似乎正由西方自然主义分析、写实的形态型研究，摆向注重内涵、注重整体的东方式功能型研究。在这个意义上，对有数千年历史的汉语研究传统，大可不必妄自菲薄。也只有在对中西语言理论都作客观、深入研究的基础上，语言学上中西文化的交流、借鉴才有真正的意义。

西方语言的语法是一种形而下的"器"重于"道"的语法。它的形态丰满外露。因此，对它的研究只是一种对表面现成范畴的解说。判断它的句子是否合格，一般只需着眼于形态制约的单一因素即可。这一特点既为西方语言分析提供了一种便捷，却同时又使研究水平长期徘徊于表面肤浅的阐释，难以深入语言的深层机制。汉语语法是一种形而上的"道"重于"器"的语法。它将大部分语法范畴隐藏起来。研究者必须从微观和宏观上探讨句法、语义语境的多种因素的协同作用。这些多个因素的作用的消长，往往使汉语句子的合格度具有极大弹性。句子的句法编码对待语义、语境的"压迫"，也表现出极大的妥协性。因此，如果说西方语言分析途径是说解型的话，那么汉语的分析途径则是发现型的。西方语言分析所能回避的种种句子理解的宏观和微观的因素，在汉语语言分析中都无法回避。正是在这个意义上我们可以说，汉语的民族精神和独特的面貌不但是属于中国的，而且是属于世界的。它应以自己的特殊

规律去丰富人类对语言的认识，推动人类语言理论在印欧语基础上的第二次开拓和飞跃。这也正是张世禄语言哲学民族性的深广涵义。

2. 语法与逻辑

西方传统语法是比照传统的逻辑分析建立起来的。从古希腊罗马时期开始，研究逻辑的学者就讨论思维范畴对语言范畴，首先是对语法范畴的影响。当时的逻辑学派认为，在语言中只有取得语言表达的那种思维活动对语法来说才是重要的，但在语言中所有取得表达的东西一定是属于逻辑学的东西。语言的思维必定是合乎逻辑的思维。因此逻辑学派不仅把语法范畴和逻辑范畴等同起来，而且还把自己的研究任务，看成是通过逻辑范畴和用逻辑范畴的术语来描写语法范畴。传统语法中这种脱胎于逻辑学的深深的胎记，使它在印欧系语言的研究中几乎成为一种无所不适的普遍的规范。这种普遍性使本世纪初刚刚接触到传统语法的中国学者深信，既然人类的思维规律是共同的，那么作为一种"普遍唯理"语法的传统语法，也必然适用于汉语。开创系统的汉语语法体系的马建忠就认为："钧是人也，天皆赋以此心之所以能意，意之所以能达之理，则常探讨画革旁行诸国语言之源流，若希腊，若辣丁之文词而属比之，见其字别种而句司字，所以声其心而形其意者，皆有一定不易之律。而因以律吾经籍子史诸书，其大纲盖无不同。"他的《马氏文通》就是"因所同以同夫所不同者"[①]而写成的。《马氏文通》之后，模仿西洋文法之风愈演愈烈，其理论根源就是这种对传统逻辑普适性的信条。开创系统的白话文语法的黎锦熙，更把这种观念发展到极端。他认为"思想底规律，并不因民族而区分，句子底'逻辑的分析'，也不因语言而别异"，[②]"片面地强调本国语法上偶

① 马建忠《马氏文通》后序，商务印书馆。
② 黎锦熙《新著国语文法》引论，商务印书馆。

异的习惯，倒反使本国大众在使用祖国语言时，看不到人类思维共同的抽象化的规律”。[①] 这种对逻辑共性的肯定，在汉语语法学的发展中产生的影响并不是积极的。汉语是一种注重逻辑事理内涵的语言。汉语语法的重点不是在理据较少的词法形态上，而是在逻辑性强的造句法上。汉语的这一特点，使得套用传统语法的分析格局十分便捷，因为无需形态的印证。例如句子的主语谓语二分，就被认为是有坚强的逻辑依据的。逻辑共性的前提不倒，印欧语传统语法的框架就不散。

然而，正是对这个汉语语法学史上的大前提，张世禄近年提出了大胆的怀疑。他指出：“主谓结构才成为句子的观念，惟一的根据是‘主项和谓项才构成一个完整的命题’这种形式逻辑。我们知道，语言是用来表现逻辑的。反转来，形式逻辑也一定要受语言习惯的反作用。‘主项和谓项构成命题’这种西洋形式逻辑的形成，恰恰是受了西洋语言上主谓结构才成为句子这种习惯的影响。汉语的语法事实既然和西洋不同，那么，汉语的语法理论当然不应当受西洋形式逻辑的限制。”[②] 张世禄对形式逻辑对汉语的适用性的否定，曾使不少语法研究者感到震动和不解。我们认为这一命题包含着十分丰富的思想。

首先，这一命题表明逻辑的本原是语言。在西方语言中，“逻辑”一词的词源意义（希腊语 lego，logos）是同“字”、“谈话”、“解释”、“思维”、“理智”联系在一起的。我国古代的逻辑叫做“名学”。“名”也兼有“语词”和“概念”的意义。古人探讨逻辑问题就常常把事物的名称同它的观念形态概念混同。这就表明，思维形式离不开语言形式，它存在于语言形式之中，要通过语言形式来把握。这种把握的过程，就是对自然语言内涵的思维关系进行科学抽象的过

① 黎锦熙《新著国语文法》今序，商务印书馆。
② 张世禄《关于汉语的语法体系问题》，载《复旦学报》语言文字专辑。

程。然而，传统逻辑在其抽象过程中，对自然语言的实际意义和关系舍弃得太多了，成为一种极其抽象的形式。于是就造成一种假象，似乎逻辑是脱离语言的。形式逻辑不是以自然语言为研究对象，而是以思维形式为研究对象的。逻辑一旦脱离了具体语言本原，它就成为主宰语言分析的一种异化力量。于是不是逻辑分析要反映语言特点，而是语言分析不得违反逻辑依据了。这种本末倒置的做法，实际上是架空了逻辑。过去是人类研究自然语言中的逻辑问题的结果的形式逻辑，现在却成了自然语言理解上的障碍。这就不难说明，为什么现有的形式逻辑在反映汉语这种自然语言的逻辑性质和具体意义上是多么"疲软"。

正因为如此，现代逻辑把自然语言逻辑作为重要课题，力图全面反映自然语言中的逻辑问题。模态逻辑、问题逻辑、时态逻辑的建立，都是为了缩短逻辑与语言之间的距离，研究总结出新的思维形式。目前对于自然语言逻辑的性质还有不同的认识。有人认为它是共同的逻辑规律在不同的自然语言中的不同表达；有人则认为它在各个具体的自然语言中已成为一种变体。我们则认为自然语言逻辑顾名思义必然是从民族语言中抽象出的具有民族特点的思维规律。既然思维总是通过具体的语言才能够实现，那么这种实现必然表现出民族 语言的特征。

其次，这一命题得到语言学史的支持。西方传统逻辑从亚里斯多德开始，就是从印欧系语言中概括出逻辑形式与逻辑规律的。中世纪的语法学者又深受笛卡尔哲学思想的影响，认为语言是思想的表现，语言与思想之间有一种内在的联系，因此语法范畴也就是逻辑范畴的表现。思想是普遍的，不可离异的，因而语法也是普遍的，不可变异的。于是他们又将语法从属于逻辑，把句子成分与逻辑范畴（主词、宾词）等同，把判断与句子等同，试图建立适合所有语言的一般原理。殊不知他们的逻辑充其量只具有希腊语和拉丁语的局部真理。当用这种逻辑建立的语法推广到欧洲其他民族语

言时，就成为一种人们在使用时都捏着一把汗的半真实的语法。这种仅仅是“逻辑的延长”的语法，最终在19至20世纪受到了以洪堡德、索绪尔为代表的语言学者的批判。但是当时的批判，仅仅停留在反对以逻辑作为语法的根据上。这实际上是默认了从希腊、拉丁语中抽象出来的传统逻辑具有全人类的普遍性。它在抛弃普遍唯理语法的同时，把具体语言与逻辑的血肉联系也割断了。语言学与逻辑学的分道扬镳，既是逻辑学的不幸，也是语言学的不幸。西方语言分析自有其丰富的形态依据，语言与逻辑的分离并未引起十分消极的影响。而在汉语这种形态变化少、逻辑性强的语言中，语言与逻辑分离的消极后果是盲目依赖西方的传统逻辑，把它作为人类各民族完全一致的思维规律，导致在汉语语法研究上，西方传统逻辑与汉语事实的抵牾。例如在句子分析中总以为主语谓语二分是有逻辑根据的，结果是至今说不清汉语“主语”的结构特征和语义内涵是什么。于是便以为汉语虽然有“主语”，但“主语”形式特征贫乏，在汉语中的语法地位并不重要，语法分析中无需过于重视。这种主语悲观论对传统逻辑的信念不啻一种讽刺。一些同志在研究中提出句子“主谓宾”三分也是有坚定的逻辑基础的。这里的“逻辑”，事实上已不是传统形式逻辑。汉语语法中“宾语”的概念，正是从传统逻辑“宾词”中分离出来的一个概念，我们显然无法用“S是P”的形式概括具有“主动宾”关系的句子。也有同志认为，传统逻辑的这种缺陷可以用数理逻辑来弥补。例如“主动宾”关系的句子可以用R(x,y)来表示。但数理逻辑有自己的对象领域。它是用数学的方法研究推理、证明等问题的一个专门学科，不是专为研究自然语言而建立的。数理逻辑符号的运用，依然要联系日常语言作具体分析。数理逻辑作为一种人工语言，不管它如何精密，仍必须以自然语言为基础，因为人类的逻辑思维最终仍要以自然语言作为它的物质外壳。因此，适合汉语特点的逻辑，依然要面向汉语的实际来建立。

其三，承认不同民族的思维形式具有某种民族特点，并不导致人种语言学的极端。语言形式与思维形式的不可离异性，语言的民族精神，这在洪堡德的时代是对流行的“普遍语法”的一种反思。洪堡德认为，每一种语言甚至最为人所看不起的方言，都是使用这种语言的人民个性的表现，都是一个民族的心理的特征。这一见解反映出当时欧洲各国民族语言的发展和民族自尊心的增长，具有积极的进步意义。如果说亚里斯多德时代的逻辑学派有意无意地遮掩了逻辑范畴的语言基础，那么洪堡德时代的学者反过来开始思考语言范畴对认识过程和思维范畴的形成的影响，则是一种正本清源。不同的语言中思维形式和语言形式的对应关系不尽相同。对不同语言的逻辑形式须作具体的分析，不能互相代替。我们的目的就是要从汉语事实中抽象概括出汉语普遍性的逻辑形式，使它服务于汉语的分析与理解。我们不能指望西方语言逻辑学者为我们提供现成的汉语逻辑，而要靠我们自觉、不懈的努力，最终建立既有普遍意义又有民族特性的汉语语言和逻辑科学。张世禄对传统逻辑对汉语适用性的否定意义正在于此。

张世禄语言哲学鲜明的民族性和实事求是、勤于探索的学术创新精神，是中国语言学的宝贵财富。吕叔湘最近为张世禄诞辰85周年和学术研究60周年题词：“学贯中西”。张世禄被汉语学界誉为在引进西学上“有重要贡献的学者之一”。[1] 然而他的引进不是为了用西学来代替中学。恰恰相反，是为了以民族文化心理结构为起点，继承、改造、丰富和发展源远流长的汉语语言学，用汉语的特殊规律开拓人类语言研究的新的广阔天地。这种既对外来科学文化敞开胸襟，又对中国文化的民族性持科学分析态度的气魄，正是振兴中华、走向世界的时代精神！

---

① 《中国现代语言学家》第一分册，河北人民出版社。

二、陈望道的功能学说

所谓“功能”，指的是词在语文组织中的活动能力。语言总是要组织起来才能表意。而一经组织，语言成分之间也就会发生一定的联系和关系，也就会显示出词语在组织中的功用。从本质上说，语法求之于关系，而不是求之于形态、词序等别的东西。因此，陈望道主张从词和词的联系和关系上，即用组织的功能的观点来研究语法。

“功能”(function)最初是随自然科学的发展而产生的一个数学概念。西方语言学在19世纪末开始对传统语法进行大检讨的时候吸收了这一概念。斯威特在他的《新英语语法》中提出了重语言事实、重共时描写、重口语的新观点，并首次提出了词类的三个主要特征，即意义、形式和功能。这些全新的科学概念成为现代语言学的先声。陈望道以其特有的敏锐鉴别、比较了意义、形式和功能的原理，于30年代首次在汉语语法中引进了功能的概念，把它作为文法革新讨论的首要问题提了出来。

每一种语法理论和分析方法，总是和研究对象分不开的。陈望道引进功能概念后就力图使它“中国化”。他运用马克思主义的辩证法思想，以汉语事实为依据，从外部关系和内部关系上多侧面地系统研究功能学说，探讨了汉语语法理论一系列问题，初步建立起一个完整的语法理论的功能网络。“功能说”是中国现代语言学在方法论上从一般走向特殊的成功的范例。

（一）“功能说”外部面面观

“功能说”的外部关系，即“功能说”同语法分析的其他方法论学说，诸如“意义说”、“形态说”等的关系。后者虽也能部分地说明一些语法现象，但不能全面揭示汉语的组织关系，无法贯彻到语法

研究的全领域。“功能说”是在同这些方法论学说的比较和扬弃的过程中得到科学论证的。

1. 功能和形态

陈望道指出：每一个词都有音、形、义、能四种因素。其中音、形是可以耳闻目见的，称为形态；义、能要凭借形态才能心领神会，称为品格。形态和品格是外显和内蕴的关系。研究语法虽不应偏废字的形态，但应十分重视词的品格，尤其是注重功能，即词在组织中活动的能力。[1]因为形态不过是功能的标志，它随词在组织中功能的变化而变化。而功能却不一定都由形态变化来表示，这一点对汉语研究尤为重要。因为汉语没有严格意义上的形态变化，汉语语法分析必须打破以形态为中心的研究法，而代之以功能的方法。

语法学界曾有人主张把词与词的相互关系、词与词的结合形式作为广义形态。陈望道认为“广义形态”和“功能”既有联系，又有区别，按广义形态标准分析出来的仍是词的功能，只不过广义形态比较强调语法上的形式标志作依据。但“广义形态说”只讲词与词的组合，不讲词进入句子后的作用。而汉语词与词的关系则略微带一点以句法学为中心的倾向，与用“广义形态说”带点以形态学为中心的倾向有点不合。“但我认为这是中国文法事实的要求，虽然和那传统有点不合，也只能从实接受。”[2]

陈望道是我国语法学界最早吸收索绪尔组合关系和聚合关系理论的学者。他认为句子成分的组合位置和每个位置上可能出现的词的聚合，是十字交叉的纵横双轴配合。应该从配置求会同，从会同定词类，即“将辞例作为语部区分的定准，从语的辞例中的功能探求语部区分”。[3]虽然词类是词法研究的对象，但词法和句

---

① 陈望道《文法的研究》，载《读书通讯》第59期，1943年。
② 陈望道《文法革新的一般问题》，载《语文周刊》第33期，1939年。
③ 陈望道《答复对于中国文法革新讨论的批评》。

法是有机联系的。分类和析句是两相配合的。“事实上，词的形态变化也是综合反映词的句法功能的。词类的本质是句法功能相同的词的聚合。因此词的分类不仅要看结合能力，而且必须看词在句中的职务。”① 这一观点在50年代词类问题讨论中为大多数语法学者所接受，最近我国出版的理论语言学著作也强调了这一点。②

2. 功能和意义

陈望道曾以两个句子为例来说明在词的品格的意义和功能两要素中，应当重视功能：

（1）孟子见梁惠王。

（2）猫捉老鼠。

这两句的音、形各异，意义也不同，但格式相同：都是“主词——谓词——宾词”。因为两句在相应位置上的词的功能相同："孟子”和“猫”都有能力作主语，“梁惠王”和“老鼠”都有能力作宾语，“见”和“捉”又同样有能力作谓语，因此两句各成分间的组织关系相同。可见研究句子的组织必然离不开词的功能，而词的具体意义是不重要的。不仅如此，就是有些词的意义也要从功能上去说明。例如虚词实际上都是功能极大而意义不很明显的词。

然而，陈望道是用马克思主义哲学的辩证观点来研究功能的。他并不排斥“意义”，就像他并不排斥“形态”一样。他从两个方面来阐述功能同意义的关系：

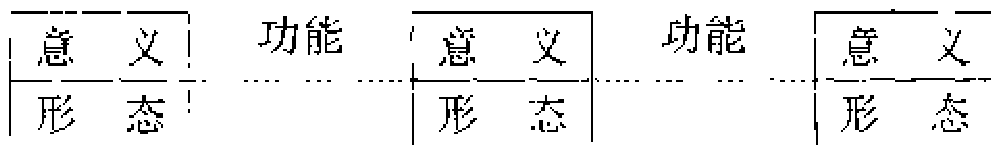
第一，词的个别意义是功能的基础。例如“我”和“他”，个别意义是不同的，就好比商品的使用价值不能交换一样。但“我”和“他”在句子组织中具有相同的活动能力，可以相互替换，

① 陈望道《文法简论》。
② 参见叶蜚声、徐通锵《语言学纲要》。

就好比商品有共同的交换价值一样,使用价值是交换价值的基础。判别功能,也必须从包含着形态和意义的个体关系上去判别。[1]

第二,词的集体意义是同功能直接联系的。所谓集体意义,也就是词所代表的概念的类别。例如陈望道在分析上述两个句子是同一格式组成的句子时说:"'见'和'捉'都是标示活动情状的语,'孟子'和'猫'又都是标示物的语,在词中都为标示发动者。'梁惠王'和'老鼠'也都是标示物的语,与'孟子'和'猫'相同。所不同的在于它们在词中都为标示受动者。"[2] 这就是词的集体意义的分析。正是词的集体意义决定了词在句中的活动能力。

通过上述分析,陈望道把30年代语法学界一直纠缠不清的意义、形态和功能三者区别了开来。他说:"文法的研究,就语部问题而论,国内学者还多徘徊于形态中心说与意义中心说之间。两说都有不能自圆其说之处,鄙见颇思以功能中心说救其偏颇。"[3] 他正确地分析了三者的相互联系,指出语言是形态(语音形式和语法形式)和意义的结合,功能是包含着形态和意义的语言单位(词)在句子组织中的相互联系和关系,如下图所示:



认识事物必须从事物之间的相互联系和相互区别入手。陈望道从统括了意义和形态的功能入手研究语法,是比较妥当的。

---

① 陈望道《"语"和"语词"论略》,载《中国语文》第6期,1940年。
②③ 陈望道《文法的研究》,载《读书通讯》第59期,1943年。

3. 功能和组织

陈望道认为，功能之所以比意义更重要，是因为“功能对于组织有极其密切的关系”，“功能是讲参加一定配置的能力，组织是由功能决定的语和语的配置。组织要受功能限制，功能要到参加组织才能显现”。[1] 这就是二者的辩证关系。

为什么要联系组织来考察功能呢？因为只有在组织中才能深入揭示分子内蕴的功能。例如陈望道对助词的考察既不同于《马氏文通》用“语气”、“位置”来分析助词，也不同于《新著国语文法》离开句子的内容和组织来分析助词。他以组织功能的观点，从“局势”和“格式”入手，认为助词的功能在于加强阐明，对基本结构中的某一部分加以强调和渲染，本身并不充当基本结构中的某一特定部分。他依据助词在组织中的局势分为起发、提引、顿挈、收束、带搭五种，又依据助词在组织中的位置归为前置、后置、中置三类。这些语法特征的揭示，离开组织显然是不可能的。

陈望道认为，功能说也就是组织说。就成分之间的联系和关系来讲是组织，就每个成分本身在组织中的作用来讲就是功能。研究语法应以统括了意义与形态的组织为准绳，将组织——功能的观点贯彻始终，从词法到句法都要如此。

4. 功能和实体

陈望道强调研究词与词的联系和关系，但并不认为功能可以脱离语言实体。他说：“从组织功能上判别，并非撇开声音或意义，乃是从包含着声音又包含着意义的个体上去判别。”[2] 到后来，他对这一点说得更明确：“单注意分子本身的意义或形态，是无法正确地说明语文组织的；单注意分子之间的关系和联系而完全排斥

① 陈望道《文法的研究》，载《读书通讯》第59期，1943年。
② 陈望道《“语”和“语团”论略》，载《中国语文》第6期，1940年。

分子的本身，那也是无法说明语文组织的。分子是关系和联系赖以存在的实体。语文组织没有那种纯粹的关系，只有分子和分子的关系。因此，所谓功能，乃是分子的功能，是词的功能，它是与分子本身的意义和形态不可分离、紧密相连的。"[1] 这就肯定了功能的具体性、物质性。

陈望道对语言实体的物质性的认识是十分彻底的。在文法革新讨论中，陈望道和方光焘都讨论了索绪尔的标记理论。陈望道非常赞同索绪尔用"标记"--语标指全体、用"能记"、"所记"标指感觉映象和概念。但他指出"所谓感觉映象就是声音"，是"感官所接触到的"。[2] 这就扬弃了索绪尔把"能记"作为语音的心理印象的唯心主义观点。然而仅仅有这样的实体观还是不够的。这种实体观并没有妨碍美国结构主义者完全从形式出发的形而上学的方法论。陈望道又进一步指出，语言文字的研究之中也有以声音和意义两种当中的一种为对象的。如语音学以声音要素为对象，语义学以意义要素为对象。但"文法学是以声音和意义两种要素缔结所成的词为对象的"。[3] 因此，语法研究既不能单纯从意义出发，也不能单纯从形式出发，而要从形式和意义相结合的语言实体出发。这就是陈望道的语法实体观。

5. 功能和分布

结构主义学派也讲"功能"。"功能"和"分布"在美国结构主义学派那里几乎是同义语。布龙菲尔德认为："在任何一段实际的话语里的词汇形式，作为一个具体的语言形式，总是伴有某种语法形式的：它在某种功能中出现，而这些出现的特权整个儿组成了这个词汇形式的语法功能（grammatical function）"，"一个形

---

① 陈望道《文法简论》。

② 陈望道《漫谈文法学的对象以及标记能记所记意义之类》，载《语文周刊》第36期，1939年。

③ 陈望道《试论助辞》，载《国文月刊》第62期，1947年。

式能出现的一些位置就是它的多种功能（function），或作为总体来讲就是它的功能”。[1] 可见他把“功能”和位置归结为一个词汇形式可能出现的环境。在他以后，哈里斯等人把这种环境和几个成分在某一位置上能互相替换以及替换后的各种情况叫做“分布”。可见二者是等值的。然而陈望道的功能观点同结构主义的分布理论虽有联系，却有实质的不同。从表面上看，功能和分布都是指语言单位在句子结构中的活动能力。但结构主义是从形式出发研究语言的。他们把分布分析作为压倒一切的标准，就是为了避开意义。这在理论上是一个严重缺陷。这样的分布分析用形式和经验限制了人们的视野，不顾人们对语言生命的真实感觉而满足于一种秩序井然的静态系统。陈望道认为，功能是每个分子在组织中的作用，而组织是由形式和意义结合的分子（即组织单位）按一定规则结合而成的。组织是具体的，分子间的联系和关系也是具体的，因而功能是实实在在的。在方法论上偏重组织的形式或意义都有不够全面的地方。“我们则主张扣住组织研究文法，它既不排除意义，也不排除形态，而是统括了意义和形态。它所注重的是：既包含着意义又包含着形态的整个单位和组织。”[2]

功能和分布在陈望道的语法分析中是分别对待的。例如在布龙菲尔德的《语言论》中，“功能”和“位置”是同义语，而陈望道在批评《马氏文通》把助词和其他虚词的区别归结为位置，即以后置作为助词特征时，指出：“我们以为区别不在位置，在功能。”[3] 在分析“走”和“坐”两个动词时，陈望道指出它们都是自动词，但在有些方言表现存续情形时，却有前置式和后置式的环境区别。“或许就是因为大同之中又有小异。‘走’是‘演进’的变动，可以仿照演进的他

① 布龙菲尔德《语言论》。
② 陈望道《文法简论》。
③ 陈望道《试论助辞》，载《国文月刊》第62期，1947年。

动词的用法，'坐'是延展的变动，它可以用的，别的带有延展性的字如形容词，也可以仿照它用。"[1] 把词义的演进和延展的区别同分布环境的区别联系起来考察，这就是陈望道的功能观不同于分布理论的地方。

6. 功能和层次

讲功能首先要确定单位，而确定单位就要讲层次。陈望道指出："语是单位，离开它说构成，就可以看作一体，不再分析。"[2] 拿词类的虚实之分来说，"便要有限制：或者把语的构成虚实撇开不说，或者把这虚实画作下级区分里说"。[3] 不能像《马氏文通》那样把"尔"、"然"、"如"、"若"等虚字也列入形容词。例如"桌子"中"桌"是实的，"子"是虚的，但这并不妨碍在"桌子的脚"中"桌子"是实的。单位的确定不仅有同比词小的成素划界的问题，还有同比词大的组合划界的问题。这同样要有层次观点。在30年代文法革新讨论中，有人主张把"走进去"看成一个词，因为它有整一作用。陈望道指出，有整一作用不一定就是词。像"走进去"这类组织用法极繁。三连之间任何一处都可以拆开用，甚至可以说"摇船进港去"，[4] 因此它不可能是词。有时单个词的功能的确定，非在层次上厘定单位不行。文法革新讨论时谈到"的"、"底"、"地"、"得"四个字的分合问题，陈望道指出："'的'字用法也很多，倘不厘定单位，'的当''的确'的'的'，以及'目的'的'的'也会牵入。这些'的'字是单位以下的语素，当然应当提开。"[5] 有时候一个单位的功能也要通过层次分析才能得到肯定。如"走一趟路"有两种层次分析：

---

[1] 陈望道《谈动词和形容词的分别》，载《语文周刊》第15期，1938年。

[2] 陈望道《文法革新问题答客问》，载《学术》第2辑，1940年。

[3] 陈望道《"词"和"语词"论略》，载《中国语文》第6期，1940年。

（1）走一趟路　　　（2）走一趟路

事　　　　　　　　物

在第一种分析中，“趟”是动量词，放在事的后面。在第二种分析中，“趟”是名量词，放在物的前面。[①]

可见，确定单位的层次是确定单位功能的先决条件，不能“把单位上的现象和单位以下的现象牵合，或把单位上的现象和单位以上的现象牵合，甚或把单位以下的现象和单位以上的现象牵合，形成交错杂乱，不能显出讲义上可能得到的简明条理”。[②]

功能同层次的关系还反映在词（包括词组和词串）在句子组织中的运用关系上，例如主谓关系、谓补关系、形容关系、疏状关系、穿插关系等。每一组关系的性质按照功能来定。例如谓补关系，对内虽有谓语和补语之别，对外实由谓语作代表，故可以以谓语为纲为本，定结构性质。这同结构语法以至少有一个直接成分跟整体的语法功能相同的结构为向心结构（endocentric construction），以跟整体同功能的直接成分为向心结构的核心（head）是一致的。但结构语法认为主谓结构的语法功能同它的两个直接成分（主语、谓语）不一样，所以是离心结构（exocentric construction）。陈望道认为主谓关系所显示的事物关系是事，不是物。例如“水流”是说“流”这件事，“流水”则是说“水”这件物。因此主谓关系的功能同谓语是一致的，即以谓语为纲为本。而且如果说印欧语主语谓语是句子的必要成分且有一致关系，那么汉语的主语常常是“浑含在谓语

---

① 陈望道《计标》，载《语文知识》总第2期，1952年。

② 陈望道《“语”和“语团”论略》，载《中国语文》第6期，1940年。

当中”，以“使语句显得生动活泼，短小简练的”。[1] 陈望道的这一观点，已得到越来越多的语法学者的赞同。这是陈望道用功能学说研究汉语特点的一个范例。

主谓、谓补、形容、疏状、穿插等组关系，每组都可合成一体，得一个体名。各组关系加入别组关系时，体名会随该组对外关系而变。所以必须外部语法关系定，体名才有最后的定论。例如“山高水长”中“山高”、“水长”都是主谓关系，一到“先生之风，山高水长”句中，它们就都成了疏状关系。可见功能的分析，是以层次分析为先决条件的。

那么，能不能用层次分析法来代替功能分析呢？我们认为，层次分析的目的，是要通过句子线性排列的表层序列揭示内在的层次结构，这作为语法分析的一个步骤是必要的。但层次分析法的重大缺陷，是不能充分利用语义条件解释语义关系。在英语研究中，层次分析法经过布龙菲尔德、威尔斯和哈里斯，最后是乔姆斯基的实践取得了成绩。但英语中 NP、VP 等词类、层次范畴的有层次的线性组合，恰好反映这些成分之间的语义关系。而汉语中这种语义关系与 NP、VP 等范畴间的关系，并没有很强的一致性。“NP＋VP”不一定是主谓关系，“V＋NP”也不一定是动宾关系。句法分析只有反映了结构的语义关系才是有价值的。从这一点上看，层次分析法用于汉语句法结构看起来顺手，解释力却有限。当然，更不要说用于汉语的句子分析了。（我们认为汉语的句法结构分析，同句子分析是两个不同的平面）我们认为，就汉语语法来说，功能涵盖了层次，层次却不能理解功能。

7. 功能和词序

在汉语语法学刚刚起步的时候，不少人认为既然汉语缺少形态变化，那么词序必然是最应注重的语法手段。还有人认为，汉语

---

[1] 陈望道《文法简论》。

词序的一般原则是按照时间先后的顺序的。陈望道问道："杀人以梃与刃"难道是先"杀人"而后"以梃与刃"么？[1] 过分强调汉语词序的稳定，把词序绝对化，甚至对词序硬分正变，这是陈望道十分反对的。事实上汉语的表达句式是异常生动、丰富的，词序是很灵活的。由于词与词的结合不受形态成分的约束，同一种语义关系的表达，往往既可以是动词加名词，又可以是名词加动词，只要语义上搭配得拢，逻辑事理上通得过就好。陈望道说："中国语文里面凡是用内动词或外动词构成的句子，可以有叙述、描写等多种句式。多种句式之中用哪一种，是随说话人的意思来定，也要看语义的表现的可能性来定。虽然出现的次数有多少，并不一定就有所谓'正'，所谓'变'。"[2]

陈望道指出，来自印欧语法的词序先后概念与汉语历来的文法学说和文法事实不尽符合。我国旧有的文法学说是注意"相接"的。刘勰《文心雕龙·章句》篇云："句司数字，待相接以为用。"陈望道认为这种相接不仅指词与词的先后次序，还包括词与词的分合、断续、增省等现象，[3] 即词在组合中的语法、语义和语用方面的功能。因此对汉语语法来说，与其向印欧语法的 word order 认同，不如注重功能。

功能和词序不是分离的。功能包容了词序。因为研究语法以功能为中心，实际上就是以组织、配置为中心。配置的形式，就是"相接"，陈望道又称为"连接"。汉语的组织不是杂乱无章的，也不是机械的线性排列，而是有节次（层次）、有分合、有断续、也有增省地组织起来的。陈望道主张把词序的范围扩大到接连，以便更好地说明汉语的组织形式，更妥善地确定一个组织单位的功能。

---

① 陈望道《答复对于中国文法革新讨论的批评》。
② 陈望道《文法革新的一般问题》，载《语文周刊》第33期，1939年。
③ 陈望道《文法简论》。

（二）"功能说"内部的范畴群

"功能说"的内部关系，是指"功能说"理论体系内部诸对范畴的相互关系。"功能说"又是通过对这些关系的阐释，进一步得到科学论证的。

在内部关系上，"功能说"要解决五对矛盾。

1. 配置与会同

词在未进入句子前，它的功能是潜藏的。当词进入句子后，就同别的词结成一定的关系，这种关系陈望道称之为表现关系，即表现功能的关系。表现关系分为两大类。一类是纵的配排和连贯的关系。如前引例句中"孟子"和"见"和"梁惠王"的关系；一类是横的词与词并列、协同的关系。如前引例句中"猫"和"孟子"、"捉"和"见"的关系。前者叫配置关系，后者叫会同关系。两者的关系又是有定和无定，显在和隐存的关系。从配置关系可以决定句子成分的划分和配置，从会同关系可以决定词类的区分。词和句子成分的配合，也应当是十字交叉纵横关系的配合。[①] 在这里，陈望道汲取了索绪尔的联想关系学说，把它用于语法功能的考察。这对于缺乏形态变化的汉语来说是一个创见。尤其在词类区分上，一方面以配置功能为枢纽，同一类配置中的词聚成一类；另一方面不同配置的词（如"孟子"和"梁惠王"）只要在语文组织上有会同的功能，也可以是同一类词。分清配置和会同两种关系，就可以比较正确地划分词类。在陈望道以前，《马氏文通》的意义说是只见"会同"不见"配置"，而《新著国语文法》的"依句辨品"是只见"配置"不见"会同"。同它们相比，功能说以配置和会同纵横配合无疑是一个很大的进步。它们组成语言功能网络的一个纲，是我们观察、分析、归纳错综复杂的语言现象的一把总钥匙。

配置研究的深入总是要求在会同方面作更细的分类。词类是

---

① 陈望道《答复对于中国文法革新讨论的批评》。

一个层级体系。名词、动词、形容词等是大类。每一类中的词既有共性，又有个性，可以在大类中再按配置的特点会同为各级小类。例如“坐”和“走”都是自动词。但在有些方言中表现存续的情形时，“坐”的修饰语在后，“走”的修饰语在前。陈望道指出，这“就是因为大同之中又有小异。‘走’是‘演进’的变动，……‘坐’是‘延展’的变动”。他认为应该调查动词中间要分别演进和延展的地方到底有多少。

2. 接连和通贯

陈望道把配置和会同列为组织的纵横两条线。所谓配置，并非仅指表层形式词序，它有丰富的内涵。任何组织的配置都同时存在两种关系：一是“接连”，一是“通贯”。

“接连”是指句子各组成部分的顺序。这种顺序不是肤浅的，它不仅仅指词序的先后，而且包括词序的分合、断续和增省。陈望道的“接连”观不仅着眼于语言的线性序列，而且具有结构层次的观点。如“一个工人的建议”，分为“一个建议”，合则为“一个工人”。不仅如此，接连还避免了层次分析从形式出发的缺陷，融进了语义和语用的分析。如“红花”，分则为红的花，合则为一种药草名。这是一种同形异构的现象。又如“鸡不吃了”，续则“鸡”是主语，断则“鸡”为提示语。可见接连的概念对语言形式的开掘是很深的。陈望道一贯不主张像分布理论那样机械地看待词序。在他早期的研究中他就指出，句中的重要处有三种：起首、结束和奇突的处所。[①] 凡因奇突出现在句首的词，必须用逗点截开。如“大哉，尧之为君也！”“凡尔器用财贿，无置于许。”“赵王所为，客辄以报臣。”[②] 第一句使用了焦点的概念，第二、三句使用了话题的概念。只有联系语义内容，才可能对句子形式有较深刻的理解。

---

① 陈望道《作文法讲义》，1922年。

② 陈望道《新式标点的用法》，载《浙江省立第一师范学校校友会十日刊》第1号—第五号，1919年。

"通贯"是配置的各个组成部分的条理上的关系,它是组织的内容。通贯的方式方法是串合(主谓关系,谓补关系)、附加(形容关系,疏状关系)、穿插(穿插关系)。串合方式结构内聚力强,要注意直接和间接、大局和小局、内部和外部的关系,即层次关系;附加方式在语义上独立性强,要区别主要和次要的关系即向心关系,但次要成分在表意上是必要和重要的。穿插方式结构较松散,是次一级法式,但它既不独立也不多余。它对句子富有笼罩、烘托、映带的作用。

我们的体会是,通贯的三种方式是根据句子的语义关系构成的。在主动宾格式的句子中,句中各种有意义的单位都是以被确定为谓语核心的动词为准,标明彼此的关系的。串合法式结构内聚力强,是因为它的所有成分都在语义上与动词直接联系。附加法式中形容关系与动词距离较远,因而在语义上独立性强,结构则欠紧密。穿插法式的成分带有游离的性质,因而结构松散。

我们认为,接连和通贯,一是组织形式,一是组织内容。两者的关系略与表层结构与深层结构的关系相当。[①] 它们的共同之处是,都认为句子组织的形式和内容是"互相联系,互相制约的",但不是严格对应的。陈望道指出:"在不是一对一的时候,以多个接连对一个通贯为常态,以一个接连对多个通贯为变态。当它是常态的时候,接连的方式上有变化,通贯的条理上不一定有变化。例如'他忽然走了'和'忽然他走了',接连不同,通贯还是一样。这是接连与通贯之间的一条重要的规律。我们可以依据这条规律在语文的表现上作适当变化,使语文的表现错综多样。"

---

① 我们认为深层结构的本质是一种语义结构,只不过在英语中用 NP、VP 等词类、层次范畴作线性排列恰好反映这种语义关系,看上去像一个句法结构;而在汉语中 NP、VP 等的线性排列不能反映语义关系,只能求之于更实质的语义结构。

陈望道又指出："任何语言都要以接连来表现通贯。析句时，要留心接连的种种现象，更应留心通贯的各种关系。在观察句子的配置时，要注意关系的组织成素，也要注意组织成素的关系。"[1] 这些论述同生成语法学派深层结构理论探索语义和结构的关系的科学精神是一致的。接连与通贯并举是陈望道功能学说的一个特色，其科学性已为近几年汉语语法研究的发展所证实。吕叔湘指出："不联系结构关系来研究，光划分句子成分，问题还比较简单。进一步研究结构关系就大有文章可做。语法研究要取得进展，这应该是重要方面之一。"[2]

接连与通贯同生成语法的表层、深层理论也有不同点。首先，陈望道认为接连和通贯是互相联系、互相制约的。在任何一种语言中都必须统筹兼顾，不能顾此失彼。"接连与通贯必须同时讲。"[3] 生成语法则是强调句法的自治性(autonony)的。它认为人们具有一种不依附于语义之上的"句法感"，主张从句法着手决定有关的语义内容，把句法研究作为语义研究的准备。我们认为这种句法中心论只具有部分真理。从交际过程来看，说话人的语义意图从根本上决定了句式的特征，而听话人则必须凭借语音结构来认定句法结构。语法中的句法、语义、语音三部分，必然是有机结合、相互规定、相互渗透的。

其次，生成语法注重深层结构和表层结构的转换方式，要求用一套明确的规则系统来描写句子形成的基础和过程，把语言作为一个秩序变化的、有普遍联系的动态过程来研究，冲击了形而上学的语法观，这是它的优点。但生成语法对表层结构的理解，仅仅是书面的词的线性序列。这是十分肤浅的。这使它无法妥善地解决语义问题。陈望道认为，句子组织的形式不论在句法、语音、

① 陈望道《文法简论》。
② 吕叔湘《汉语语法分析问题》，1979年。
③ 陈望道《文法简论》。

语义都是很有潜力可挖的。他理解的“接连”比结构主义的“形式”内涵要丰富得多。这显然同陈望道娴熟地运用唯物辩证法指导语言研究分不开。接连与通贯是功能说的重要环节，它超越了形式主义的知性抽象，达到辩证唯物主义的同语言认识深化相符合的多样性统一的具体，使语言分析更深刻、更全面地反映语言事实。这就把语言单位功能的分析建立在更扎实的基础上。

3. 词法与句法

首先，词法、句法要分两步走。明辨语言组织中配置和会同的两条线，也就为语法体系的双轴制奠定了理论基础。陈望道认为，词类划分和句子成分是语式论（词法）和辞例论（句法）两条线，这两条线是互相纠结的。因为，一方面就词与词的结合功能来说，它虽体现在词上，但什么词可以同什么词结合，什么词不可以同什么词结合，只有在句子组织中词的连接中才能体现出来。另一方面，词的功能既体现在词与词的结合上，（例如动词可与副词结合）又体现在词可以在句子里担任一定的职务。（例如动词可以作谓语，副词可以作状语）前者是从部分看整体，即从词与词的合作方面来说的；后者是从整体看部分，即从词与词之间的分工担任什么职务来说的。因此，词法和句法两条线既要分开，（例如“动词”和“述语”的概念要分开）又要配合，即词类区分所着眼的会同关系和句子成分划分所着眼的配置关系，应在分开后作纵横交叉的配合。

其次，要先走词法。对于词法在建立语法体系中的作用，语言学界有不同的认识。陈望道认为，词类是辨认文法的线索。词的类划分得好，分得对，就可以说明语言的组织，显示词的用法。[1]就研究工作的先后来说，他认为，词的现象的组织是比较有特殊性的。“研究任何一种语文的文法，都不能不拿它作为第一个难关

---

① 陈望道《文法简论》。

来打。"[1] 汉语缺少形态变化，语法的重心在句法。而这个特点又要求首先解决词类区分问题。陈望道在30年代并没有急于参考外国的语法体系搭起汉语语法体系的架子来，而是先从词法问题入手，讨论涉及整个体系的重大理论和方法问题。这是有一定道理的。

其三，要以句法为中心。研究词法旨在说明句法。由于汉语缺乏形态变化，"汉语的文法事实，要求略带一点句法学做中心的倾向。这与某些印欧语的文法学以形态学为中心的倾向是有所不同的。"[2] 因此，在研究的时候要用句法控制词法。拿词类的区分来说，它必须和词在句子中的职务上的区分互相配合。"职务一经划定，分类就有了定准，就比较容易进行。"[3]

从以上几点可以看出，陈望道关于词法和句法相互关系理论的主旨是相互区别又相互配合，以此来确定语言单位的功能。陈望道又进一步指出："文法讲语文的组织规律，从小的方面讲，词素组成词；从大的方面讲，词组组成句子。讲功能，就是要同组织联系起来讲"，而"一切语文组织都由这四种单位层层套叠而成"。[4] 这就把功能和组织的范围扩大了，表明了他对汉语词法和句法多层次密切联系的深刻理解。陈望道同时又指出，对于汉语从词素到句子的组织单位，一方面要对内讲统一性，对外讲独立性，不要把各种单位的现象相互牵合。另一方面，单位的统一性和独立性又要讲得适如其分，不要讲过了头。西方语言句子的构造原则同词组、词的构造原则是对立的，而汉语各级单位的组合方式、手段和组合关系有其共同之处，词法和句法的界限不是绝对严格的。基于这一认识，陈望道提出汉语语言单位的二级区分理论。第一级是材料级。材料级的基本单位是词，由词素组成。第二级是陈述级。陈述级的

① 陈望道《从分歧到统一》，载《语文周刊》33期，1939年。
②③④陈望道《文法简论》。

基本单位是句，它由成分组成，成分由词、词组、词串充当。[1] 语言单位的二级区分理论，显示了汉语语法不同于印欧语语法的特征，是功能学说对一般语言学理论的重要贡献。

近年来不少语法工作者把词、短语（包括主谓短语）作为语言的静态单位、备用单位，把句子作为语言的动态单位，并认为静态单位内部是组成关系，可按复杂程度区分，它同动态单位之间的关系是实现关系。这同语言单位二级区分理论的基本思想是一致的。但有的语法学家进一步认为“句子不过是独立的词组而已”、“如果我们把各类词组的结构都足够详细地描述清楚了，那末句子的结构实际上也就描述清楚了”。[2] 这似乎又是否定了汉语句子单位对内的统一性和对外的独立性，把它与词组现象牵合了起来。句子固然是以词组结构为基础的，但句子往往在词组结构的基础上有所增添和变化。在国外的俄语研究和英语研究中，也有一些学派把句子作为词组的变体而归结在词组研究的范围里。我们认为这是歪曲了句子的本质，拿来作为汉语语法的特点更不妥当。还是按陈望道提出的基本材料单位词由词素组成，基本陈述单位句子由成分组成较为妥贴。陈望道对句子接连的研究就是本着这种精神进行的。例如“鸡，不吃了”，在有些人看来是一个词组的独立。陈望道认为“鸡”是提示语，这句话是由两个成分组成的。句子作为一个交际的基本单位，它的类型的归纳不能简单归结于词组的类型。

4. 模糊与区别

“从配置求会同，由会同定词类”必然碰到的一个问题是，汉语中动词、名词都可以作主语、宾语。形容词不仅可以作定语，而且可以作宾语、状语。如果光从句子配置关系求会同，词类的界限难以

① 陈望道《文法简论》。
② 朱德熙《语法分析和语法体系》，载《中国语文》1982 年第 1 期。

划清。陈望道认为，同一切事物都具有确定和模糊的两重性一样，词类的情况也是既复杂、流动，又有其功能的重点。只要标准合理，方法对头，是可以认清条理，分出类来的。为了减少分类中的盲目性，提高科学性，就需要定量地划词类的模糊性，从模糊中求区别。陈望道把这种方法作为词类区分的基本方法之一。他指出，词的配置功能全部或大部分相同的为同类；词的配置功能有些不相同，但有一部分相同，可以作为同类表征的，也可列为同类。词的配置功能全部或大部分不相同的为不同类；词的配置功能有些相同，但有一部分不相同，而可以立别的，也可列为不同类。陈望道把这一原则具体化为三项标准：

（1） 单项与综合

单项功能指某一词在某一具体配置中具有某一功能，综合功能是从许多配置中概括出来的单项功能的总和。词类是词的综合功能的类。

（2） 次要与主要

把词在各种配置中的功能综合以后，要抓住主要功能。如果词的功能有些不同，但有一部分主要的相同，即可列为同类。

（3） 临时与经常

词有常类，也有临时用法（往往跟修辞有关），词类是经常功能的类。

以往语言学家对词类区分的要求是能照顾到各方面的特点，不偏重某一特点而抹煞其他特点；要分得干净利落，没有或者很少两可或两难的情形。这是语法研究中“分离论”(discrete theory)的观点。这种观点认为，语法中各个类别的界限是可以一刀切的。在那时，要有足够的勇气才敢说某类词只有在中心才是十分清晰的，到了边缘就越来越模糊了。事实上，语法类别中更多的是一些具有明显的相互过渡阶段的差异的类。这种差异常常使得两个类别既有区别，又有联系。在它们的中间过渡状态，呈现出一种“亦此亦

彼”的模糊性。语法类别的这种模糊性质，要求对语法现象作“非分离”(non-discrete)分析。陈望道为功能分类确定的方法和具体标准，就是用模糊数学的方法为处于模糊边缘的词对词类的“隶属”关系作出量的分析，这有助于更深刻更完整地反映出词的功能同词类的对应关系。

为了基本做到词有定类，类有定词，陈望道又借鉴了结构主义语法学的语法同一性理论和音位学的区别性特征理论，把各类词的功能中能作为对立关系要素的那一部分功能提取出来，从关系看功能特征，对每一类词的区别性特征都作了较为准确的描述。例如断词(包括“是”、“像”、“为”等词)是用词中的一个小类。它与动词一样可以独立做谓语，同副词结合作疏状关系的中心语，用“X不X”方式提问，单独回答问题。但是断词不能作体词的附加语，只能带中性补语，不能带受事补语或施事补语，动词则可以。断词作谓语组成的句子的表达类型是诠释、说明的；动词作谓语组成的句子的表达类型是偏重叙述的。正是这一部分功能，使断词与动词彼此区别。它们在词类关系上是重要的，具有类别的表征意义的。索绪尔曾经深刻地指出：“语言机构整个是在同一性和差别性上面打转的，后者只是前者的相对面。因此，同一性的问题到处碰到。但是另一方面，它跟实体和单位的问题部分一致，只不过是后一个问题的富有成效的复杂化。”[①] 从陈望道的词类区别性理论可以看出，他吸收了结构主义语言学把语法结构的同一性归结为关系的同一性的特点。但他并不像有些结构主义后来人那样把这个问题绝对化，他仍然注意单位的音义结合的性质。上述从句子的表达类型上区别断词和动词即为一例。这就是陈望道功能学说颇具特色之处，也是它的科学性之所在。

5. 分子与关系

---

① 索绪尔《普通语言学教程》，商务印书馆1980年版。

许多语法学家都认为，语言分析的关键是把形式和意义统一起来。然而怎样统一？各人有各人的方法。只有一点似乎是一致的，就是从形式出发。不论怎样结合，总是首先要把形式和意义分开来。分是天经地义的。分开来后，从形式出发，也是天经地义的。至于要不要同意义结合，怎样结合，尽可众说纷纭。

陈望道走的是另一条路。他认为语言分析不存在纯粹的形式与意义，而只有分子与关系。他采用的是以音义结合的分子为单位的功能中心说。“所谓功能，乃是分子的功能，是词的功能。它是与分子本身的意义和形态不可分离，紧密相连的。”① 因此，陈望道语法研究的出发点，一开始就是统括意义和形态的语言单位的实体。分子是具体的，因而分子与分子间的关系和联系也是具体的，也就是说，组织是具体的。因此，研究组织中的分子时，不是单从分子的意义或形态方面研究，而是从分子作为一个音义的结合的实体在组织中的功能来进行研究；研究分子的组织时，不是单从组织的形式或意义方面着眼，而是从意义和形式结合在一起的具体的组织关系上来进行研究。两者又要相互配合。这就是陈望道的全部形式意义观。

陈望道的语法分析，从来不单独讲语法意义和语法形式。他是从分子实体出发的。他认为语言单位是形式和意义组成的整体这一点是天经地义的，而用功能的观点分析汉语也是天经地义的。“一个组织，一个成素，总是形式和意义结合着的。讲文法，就是要从内容和形式相结合的成素之间的关系出发。提出所谓‘文法意义’、‘文法形式’，又说要从‘文法形式’出发来研究文法，这些都可能割裂了内容和形式之间的统一关系。”②

陈望道的形式意义观给我们深刻的启迪。所谓“形式和意义

①②陈望道《文法简论》。

相结合”的提法，本身含义并不清楚，因为语言单位始终是形式和意义的组合。离开了意义，单纯的形式就不再是语言的形式。有人坚持认为语法研究只有深入研究它的表现形式，才能从中发现意义和解释意义。他们遵循的是所谓“发现程序”。其实，发现程序不过是美国结构主义学派调查他们所不懂的语言时采取的不得已的程序。而在事后他们却标榜这种方法是可以不受关于意义的主观干扰，单凭形式就能进行语法分析的惟一科学的方法，使它成为一种语言学的教条。我们今天研究汉语，完全没有必要循发现程序而进。从信息论的观点看，语言交际既有接收信息的译码分析过程，也有发送信息的编码综合过程。在这两个过程中，形式和意义都是对立的统一，都是互相依存，互相作用，互相制约的。即使是美国的结构主义者，在他们的《语言分析纲要》中也承认：“我们还是想知道一些它们的意义。实际上，也只有当我们能想办法区别有着相同的音渡和语调特征的词组的意义的时候，我们才能识别不同的句法类型和结构。”[1] 从形式特点出发辨认语言单位和结构，然后再去探求这些根据形式辨认出来的结构都表示什么意义，这种方法在分析性倾向越来越严重的英语中已遇到不少困难，用于语言类型不同的汉语，更难妥贴。汉语语法范畴大多是隐藏的，词与词的结合不受形态成分的约束，采用以达意为主的意合法，难以概括出结构特征来。例如“动词＋名词”的形式，我们凭什么说它是“动宾结构”而不是“偏正结构”，或是“主谓结构”呢？难道我们不是从形式和意义组合的分子整体出发的吗？陈望道指出：“我们通过调查研究，概括综合得出文法规律，确立一些原则，说明语文的组织关系，但是不要死讲格式，硬造公式。讲规律，是为了使人们更好地运用语言，而不是去束缚人

① Bernard Bloch, George L. Trager: Outline of Linguistic Analysis, 1942。

们的手脚。"[1] 这一番话是十分中肯的。我们从陈望道对功能与形态、意义、组织、实体、分布、层次、词序诸方面关系的探讨，以及对功能学说内部配置与会同、接连与通贯、词法与句法、模糊与区别诸方面关系的探讨中，不是都可以感受到陈望道对语言组织的分子及其关系的深刻洞察吗？

陈望道研究了一生的文法革新。他的功能学说集中了他对汉语语法的理论、方法和实际问题的系统见解，融汇了古今中外各家语法理论和分析方法的精华，体现了一个中国语言学者从汉语事实出发，熟练运用马克思主义唯物辩证法研究语法的科学态度和严谨精神，产生了深远的影响。今天，功能学说经过陈望道的毕生倡导和广大语言工作者的实践，业已成为汉语语法研究的理论基础和方法论基础。"我们毫不夸张地说，陈先生的功能语法学说，开创了语法研究的新道路。"[2] 这条道路，正是中国现代语言学史上堪称典范的"洋为中用"，从一般走向特殊的研究道路。

三、郭绍虞的中国语文观

在中国现代语言学家中，郭绍虞对汉语语法的看法可谓独具慧眼，因为他是以其深厚的传统语文感受能力来捕捉和把握汉语的人文精神的。郭绍虞以一个古典文学批评史学者的眼光来审度现代语文分析，其语文批评往往别开生面，新颖宏富，给人深刻的启迪。郭绍虞的语文观处处显示出汉语的人文精神与西方语言的深刻对立，入木三分地针砭了汉语语法研究中照搬西方语言学科学主义立场和方法的时弊。

---

① 陈望道《文法简论》。
② 徐思益《描写语法学初探》，新疆人民出版社 1981 年版。

（一）汉语语词单位的灵活性

郭绍虞认为，汉语语法的一个基本特点是语词的形式和功能都具有弹性。[①] 例如：

重言可以伸缩。伸则单音不足以摹物状声而衍为二音，如“关关”、“洋洋”、“茫茫”、“呦呦”，或单词便叠传神，如“高高”、“低低”、“大大”、“小小”。所以《诗经》“于时言言，于时语语”，《毛传》以单字释之：“直言曰言，论难曰语”。缩则《毛诗序》中“厉王无道，天下荡荡无纲纪文章”，在后人诗人中成“周道荡无章”（谢瞻《张子房诗》）。郭绍虞认为，重言的伸缩是长言和短言的关系。

连语可以伸缩。伸则《诗经·周南》“陟彼崔嵬”，《楚辞·九辩》：“君不知兮可奈何”。缩则“崔嵬”疾言为“卒”，（《诗经·小雅》：“渐渐之石，维其卒矣。”郑玄笺：“卒者崔嵬也。”），“奈何”疾言为“那”。（《左传》所载华元骖乘之歌：“弃甲则那！”）此外，“犹豫”单用为“豫”，（《楚辞·九章》：“壹心而不豫兮。”）“冯陵”单用为“冯”。（《诗经·小旻》：“不敢冯河。”）。郭绍虞认为连语的伸缩是徐言和疾言的关系。

语缓可以增字。例如《诗经·小雅·车攻》“徒御不惊，大庖不盈”，王引之《经义述闻》视“不”为发声。又如虞曰“有虞”，夏曰“有夏”，邦曰“有邦”，家曰“有家”，皆因一字不成辞，加“有”而为复音语词。郭绍虞认为语之伸缩缓急，视行文所宜而施。古今语法的不同在于：古语多以发声足句，后世语多以收声足句。如《诗经·商颂·烈祖》“有秩斯祜”，秩训大，祜训福，译为后世语言即为“大哉福也”。

语急可以减字。例如古汉语中以“如”为“不如”，以“敢”为“不敢”，以“可”为“不可”。《论语·颜渊》“吾得而食诸”，《史记·孔子世家》引作“吾岂得而食诸”。王筠《毛诗双声叠韵说》云：“‘有卷者

---

① 参见《照隅室语言文字论集》，上海古籍出版社1985年版。

阿'，《传》曰'卷曲也'，卷曲亦恒言也。'爰而不见'，爱训仿佛，即暧昧也。……凡此皆以一字代双声。"

复语可以单义。顾炎武《日知录》云："古人之辞宽缓不迫，如得失，失也；利害，害也；缓急，急也；成败，败也；异同，异也；赢缩，缩也；祸福，祸也；皆此类。"又"嫉"与"妒"有害贤害色之分，《楚辞·离骚》："各兴心而嫉妒"偏指害贤，《毛诗·樛木》序"后妃能逮下而无嫉妒之心"偏指害色。《马氏文通》指出："古籍中诸名往往取双字同义者或两字对待者，较单辞只字其词气稍觉浑厚。"可见偏义复词正是语词的弹性在"词气"作用下的结果。

骈词可以分合。合如《礼记·曲礼》："卜筮者……所以使民决嫌疑，定犹与也。"分如《老子》："与兮若冬涉川，犹兮若畏四邻。"《诗经·郑风·子衿》"挑兮达兮"，《毛传》："挑达，往来相见貌。"《诗经·周颂·有客》"有萋有且"，《毛传》："萋且，敬慎貌。"

语词可以变化。连语变为复合的重言，如《诗经·召南·羔羊》："委蛇委蛇，退食自公。"《诗经·鄘风·君子偕老》作"委委佗佗，如山如河。"王筠《毛诗重言》曰："委蛇而长言之，即是委委佗佗。"《诗经·小雅·楚茨》"苾芬孝祀"，《诗经·信南山》作"苾苾芬芬，祀事孔明"。复合的重言也可以变为连语。如《楚辞》："登石峦兮远望，路渺渺兮默默。"后人作"眇默轨路长"（颜延年《还至梁城作》）。《诗经·小雅·十月之交》"噂沓背憎"，《毛传》云"噂犹噂噂然，沓犹沓沓然。"《礼记·乐记》："诗云：'肃雍和鸣，先祖是听'。夫肃肃敬也，雍雍和也。夫敬以和，何事不行。"顾炎武《日知录》曰："《诗》本肃雍一字而引之二字者，长言之也。"一些连语和重言还可以任意拆并组合。如"激切明朗"缩为"激朗"（马融《长笛赋》"激朗清厉"，李善注云"激切明朗"）；"牢落乖剌"缩为"牢剌"。（马融《长笛赋》"牢剌拂戾"，李善注："牢落乖剌。"）"纷纷"为重言，"纷乱"为连语，又合为"乱纷纷"。"兢兢"为重言，"战兢"为连语，又合为"战兢兢"。

语词可以颠倒。例如《诗经·齐风》:“东方未明,颠倒衣裳。颠之倒之,自公召之。”“东方未晞,颠倒裳衣。倒之颠之,自公令之。”又如《诗经·小雅·鱼藻》“王在在镐,岂乐饮酒”,“王在在镐,饮酒乐岂”。古代汉语中类似“勉强”与“强勉”,“仪表”与“表仪”,“蒸黎”(庶民)与“黎蒸”这样的词素颠倒现象屡见不鲜。

以上事实表明,汉语的词在自身的组合和上下文中的组合中有很强的形式张力,这种张力是适应汉语组织中音韵谐调的要求而起作用的。汉语在单音节(一般是单个语素)基础上的各种组合变化,都有音律美的因素。词的复音化趋势,除了适应交际表达清晰的要求外,也有声气上的原因。句子组织的音节也要求平稳。我们可以说“太守归而宾客从也”,却不能说“太守归而宾从也”。我们可以说“准备战斗”或“备战”,意思一样,但不能说“准备战”或“备战斗”。这不是说意义上缺少什么,或组织上缺少什么,而是在音节上缺少了什么。这种音律上的要求,为汉语语词的伸缩分合,提供了自由的空间。

汉语的语词不仅形式上有很大的灵活性,而且功能上对语境、上下文也有很强的适应性。郭绍虞举《红楼梦》中的一个例子,形象地说明了这一点:“宝玉听说,便猴向凤姐身上立刻要牌。”句中的“猴”,既是实体词,又表现宝玉像猴一样屈身攀抱,缠住不放的动作。郭绍虞认为,现有的词类区分法是依据洋格局抄来的,并不是从汉语的语言事实中归纳出来的,所以不适于实用。即使有些在术语的名称上加以改动,但是仍看不出汉语的特征。尤其是拿来分析古文、韵文、口语,更是捉襟见肘。郭绍虞对用“后世精密的语法”来解析古代文义曾有深刻的针砭:

古诗中之“言”,或解为“而”字,或解为“以”字,固然很妙;然而笼统地称为语词,也未尝有什么大不妥之处。《考工记》“梓人曰必深其爪,出於目,作其鳞之而”,而谓颊毛,言作“其鳞”与“而”也。《孟子》“得之不得曰有命”,言得与不得也。此

类句中所用"之"字，若视同口语中之"来"字，也未尝不可。《诗经》中的"亦孔之将"，"亦孔之嘉"诸语，于副词形容词之间，犹且可用助词，何况在两个意义相并的词语中间。我并非赞同昔人笼统的解释，而不欲由语法以治训诂。我只觉得文辞中间每字每词，都可精密地分别其词性，乃是后起的事，而施于古籍则或不尽然。我又觉得每字每词之能确定其词性，只可施于散文中间，至施于韵语则又不尽然。大抵愈近于口语，则愈多助声之辞；愈是古代的语言，愈不适合于后世精密的语法；而愈是韵文，也愈须要利用助声之词以足成音句。……语法的推求，固然是一种途径，似也不必全重在这一方面。[1]

其实，这正说明需要建立符合汉语特点的语法。

在论述汉语词的功能灵活性或者说不确定性的时候，郭绍虞又指出，目前的语法分析在沿用西方的词类区分之后，又复采用古人的虚实说，定为虚实两大宗，这更陷入形而上学。因为汉语词的虚实是具有朴素的辩证性的，虚实可以互相转化，没有机械的对立。

拿实词来说，名词、动词、形容词中名词最实，形容词和动词较虚，而在形容词和动词之间也各有虚实之分。于是三者之间也就发生转化关系，如名词动化、动词名化等。从表面上看来，汉语因这种转化而显得无语法，其实只须说明虚实转化之例，就可见汉语语法的复杂性与特殊性。而这种实词的转化，又是可以从语序上一目了然的。

拿虚词来说，汉语的虚词还可以有实词性与虚词性之别，前者如指代词和部分副词，后者如介词、连词、助词、叹词。我们细观这两类区别，可以发现语法意义明确而固定的偏于实，语法意义含糊而随声气而转变的偏于虚。声气不同，虚化的程度又不同。《马氏

① 《照隅室语言文字论集》。

文通》在给虚词下定义的时候说："凡字无义理可解，而唯用以助辞气之不足者曰虚字。"这里说出了汉语虚词注重声气的特点。而句子声气的宣泄有强弱缓急的不同，在语句组织中承担这种声气作用的虚词，也就会随之自然演变，或由实到虚，如连词可以转化为助词；或由虚到实，如助词转化为连词、介词、代词、甚至副词。郭绍虞认为，汉语一大部分虚词的语法意义的固定明确，都经历了一个由词头、词尾、词间性质的发声词、收声词或语间词在长期宣泄声气的使用中逐渐在语句组织的联系中显示出语法作用的过程。在这个意义上，汉语虚词语法意义的形成，正是声气作用的长期积淀。汉语虚词的可用可不用，随宜而施，正是这种语气根性的独特表现。一般语法学者对汉语虚词的来源，往往持实词虚化的观点。郭绍虞认为，从汉语的特点看，必须承认许多虚词是由声气词转化而来的，因此即使汉语中有"介词"、"连词"这些类，也不能用西方语法的眼光来加以解说。

郭绍虞在《汉语语法修辞新探》中说得非常深刻：

> 汉语语法的灵活性是建筑在单音孤立的基础上的，不是建立在形态变化上的。各种语言都有多种多样的不同说法以表达极为复杂的思想情感，但是语言的本质不同，当然表达的形式也不会相同。在形态变化上表达多种多样的不同说法，那还是比较容易的。而汉语则是在同一形式上表达多种多样的复杂的思想情感，这就特别显出汉语语法的灵活性与复杂性了。

这一见解对汉语语法学纷繁多歧的表象有极强的穿透力。汉语语法的根本特点在于它以简易质朴的单位为基点，在不同的语言、社会、人文环境中作灵活多变的运作与发挥。个体的价值只有在整体环境中才能得到肯定。季羡林近年在中西文化、语言的比较中也提出了相同的观点。他说：

> 西方印欧语系的语言，特别是那一些最古老的如吠陀语

和梵文等等，形态变化异常复杂，只看一个词儿，就能判定它的含义。汉语没有形态变化，只看单独一个词儿，你就不敢判定它的含义。必须把它放在一个词组中或句子中，它的含义才能判定。使用惯了这种语言的中国人，特别是汉族，在潜意识里就习惯于普遍联系，习惯于整体观念。[1]

汉语语词在形式和功能上的“弹性”，正是与汉民族的整体思维方式相联系的。

（二）汉语词组的句组织功能

语法是语言组织之法。要弄清一种语言的组织，必须从根本上把握该语言的“脉络”，而不是按照异域语言的生理解剖图来析解自己的语言。郭绍虞认为，汉语语法学迄今为止之所以枯燥无味不适实用，是因为没有找到汉语语法的脉络。找出了脉络来讲汉语语法，就会有刀劈竹迎刃而下的乐趣。那么如何寻找汉语的组织脉络呢？郭绍虞提出两条途径：一是词组，一是虚词。强调和突出词组在汉语组织中的关键作用，是郭绍虞对汉语语法学的一大贡献。

西方语法的格局一般分为词法和句法两部分，前者是词的变化规则，后者是用词造句的规则。用这种格局来分析汉语，只就词、词与词的组合来理解汉语的句子组织，在郭绍虞看来，至多只能举些简单的例句，无法面对丰富多样的汉语句型常态，因而学了这种语法不会有多少实用意义。汉语语法的真实脉络体现在词组的活动中，即在词法和句法之外，汉语还有词组这一级居于二者之间，作为词和句的桥梁。如果说西方语法是“双轴制”的，那么汉语语法则是三级制的，甚至不妨说词组问题是汉语语法的根本问题。

郭绍虞认为汉语的造句是“积词组而成句”。以词组作为汉语造句的基本构件，汉语的句子分析就呈现出许多新的样态与特质。

其一：流块堆叠态。

---

① 季羡林《神州文化集成丛书序》，新华出版社 1991 年版。

汉语句子的组织，好似儿童玩的积木，可以利用种种不同的词组，随心所欲地组成不同的语句。例如："我们村庄上种地种菜，每年每日，春夏秋冬，风里雨里，哪里有个坐着的空儿？"（《红楼梦》三十九回）"那一阵风起处，星月光辉之下，大吼了一声，忽地跳出一只吊睛白额虎来。"（《水浒传》四十三回）这两个句子，都是由词组的流动堆叠而成的。就句中的每一个词组来说，好像"没头没脑"；然而词组与词组之间却有机联系，"藕断丝连"，流转出汉语句子特有的韵味。

为什么汉语语法依靠一个个"没头没脑"的词组，可以堆叠成完整的句子呢？郭绍虞认为，顺序的自然是句子编码和解码的关键。拿《水浒传》那个句子来说，"那一阵风起处"是一个词组，这是先听到感到的情形；"星月光辉之下"是另一个词组，这是在听到和感到"风起"的情形之下，而接触到的当时的景色，它同时成为下文能够看得清楚的重要条件；"大吼了一声"也是一个词组，这是先听到虎的声音；然后"忽地跳出一只吊睛白额虎来"，这又是一个词组，由听到而看到，依次写来，有条不紊，这就是汉语语法的叙事之妙。如果把这句话按西方语法的格式重组，说成"一只吊睛白额虎，在星月光辉之下，大吼一声，忽地随着一阵风跳出来了"，或者说成"李逵在星月光辉之下，猛觉一阵风起，听到一声大吼，看到一只吊睛白额虎跳了出来"，这样虽然前后紧密联系，但却没有了生气和韵味。以老虎作主语显得不自然，以李逵作主语则与该句的上文重复，（李逵的行动已在上文提过）因而在具体的上下文中，《水浒传》这个句子是最生动也是最合适的组织。所以郭绍虞指出，汉语句子的流块堆叠看似随心所欲，其实是随客观事实的真实而貌，随当时事态变化需要的语言事实，自然地产生许多不同的语句来的。汉语的语法注重语序，而照事实发生的先后次序来描绘则自然生动，人们也容易理解。

根据我们对现代汉语句子常态的专书穷尽性调查，发现在汉

语的动词句中，像西方语言那种S—V—O（主语——动词——宾语）或S—V型的句子远不如多动词、多词组铺排的句子数量多。即使在S—V—O的句子中，大容量长宾语以至SV不过成了一个话头的句子也占了三分之一。因此严格意义上的“主动宾”或“主谓”句并非汉语句子的常态。[①] 从统计的情况来看，现代汉语的动词句以单段（含单动句和双动、三动句）和双段为常态，最长不超过六段。这是汉语句子正常容量的要求，也是汉语动词句施事语信息持续的最佳距离。名词句的统计结果也大致如此。由此看来，西方句子分析所惯用的注重句子的形式内聚的方法，对于汉语的句子是一种偏“紧”的方法。为了适应汉语句子的实际面貌，我们的析句方法应偏“宽”，即以句读段为汉语句子的基本活动单位，以句读段服务于不同表达功能的不同铺排律为汉语句子的基本格局。例如汉语动词句的基本格局可以定为“时间语＋地点语＋施事语＋动作语”。这个“动作语”就是句读单位的板块形态，而非动词细节。正如郭绍虞所指出的：必须把词组当作一个独立单位来分析句子，那才能对句子的脉络看得更清楚些。在看清了句子构造的脉络之后，当然对于说话写文也容易找到它的关键，不会感到困难了。汉语语法本来就是这样一个很简单的问题，若受了洋框框的影响，一个词、一个词的加以分析，那就变得复杂而不可究诘了。

国内一些语法学者也谈到词组（短语）的重要性，但其理解与郭绍虞的理解有本质的不同。首先，郭绍虞从句子基本单位的横向铺排，确认词组作为句子语法脉络的主要承担者，而其他学者从句法结构的纵向套叠，确认词组在句子组合中的重要作用。例如吕叔湘认为：

> 西方古代语言有发达的形态变化，借以表达各种语法范畴，形态变化附丽于词，词在句子里的位置比较自由。这样，

① 参见申小龙《中国句型文化》，东北师范大学出版社1988年版。

词就是天然的句法单位。以词为界，把语法分成两部分，讲词的内部情况的是词法，讲词和句之间的情况的是句法。这样划分，对于近代的西方语言已经不太合适，对于汉语就更不合适了。汉语里语法范畴主要依靠大小语言单位互相结合的次序和层次来表达。从语素到句子，如果说有一个中间站，那决不是一般所说的词，而是一般所说的短语。[1]

其次，郭绍虞理解的句子格局是"积词组而成句"，这样句子的结构分析或分类，就以作为句子基本单位的短语（句读段）为起点。而其他学者理解的句子格局是"主语＋谓语"。于是，"句子按结构分类，可以首先分为主谓句和非主谓句，主谓句再分为动词谓语句、形容词谓语句、名词谓语句、主谓谓语句。……非主谓句可以分为无主句、存现句、名词句"。尽管这些学者也提出"单句是由一个小句组成的句子"，"几个小句组成一个大句即句子"，"汉语口语里特多流水句，一个小句接一个小句，很多地方可断可连"，"语言的动态单位是：小句，句子（一个或几个小句），小句是基本单位"。[2]看来，要彻底摆脱西方语言句子理论框架不是一件容易的事。这使得一些研究者对汉语句子样态特点的一些明智识见，始终无法像郭绍虞这样贯彻句子分析的全过程。吕叔湘在与笔者谈到上述问题时曾说："我在60年代就很想搞清楚，中国传统对句子的认识和西方语法对句子的认识，这二者在汉语句子分析中究竟是一种什么关系？我曾请两位同志作一下研究，但因种种原因没有做下去。"其所以难以进行，我想是由于缺乏像郭绍虞这样对传统语文精神的深刻感悟和理解。

其二，大主语态。

西方形态语言的句子，要求主语和谓语动词在形态上有一致关系，这种以动词为中心的主语是一种小主语。汉语的造句既然是

---

①② 吕叔湘《汉语语法分析问题》，商务印书馆1979年版。

以句读段为基本砌块，那么汉语句子的"主语"就不是受核心动词制约的小主语，而是真正作为句子主脑的大主语。郭绍虞举过这样几个例子：

例一："子曰，道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。"(《论语》)《马氏文通》认为，"议事论道之句读，如对语然，起词可省"。因而上述"四单句，皆无起词，盖泛论治国，起词即治国之人也……大概论议句读，皆泛指，故无起词。此则华文所独也。泰西古今方言，凡句读，未有无起词者"。(《马氏文通·卷十》)郭绍虞认为，马氏所言"起词(主语)即治国之人"是受洋框框的束缚。"假使照这样讲，那么汉语中的无主句真可说是太多了。尤其在古汉语中。汉语中有那么多的无主句，难道还不能从中找出它的规律来吗？"[1] 规律何在？就是"汉语中的词、词组和句这三级都可以作主语，也都可以作谓语，因为这是汉语语法的简易性和灵活性所决定的。因此，孔丘这句话就是以'道千乘之国'这个述宾结构的词组作为主语的。下面则是说治千乘之国，应当注意的几项'重要'工作。所以这一句话应当以'道千乘之国'作为说话的主体，而其他则是谓语，这是无疑的。看作无主句，反而要加一番说明，又变成多余了。如果看作是治千乘之国之人，也将费一番解说，而这种解说，恰恰犯了古人所谓'增字解经'之病"。[2]

例二："那一阵风过了，只听得乱树背后扑地一声响，跳出一只吊睛白额大虫来。"(《水浒传》)郭绍虞认为，汉语中时间词和空间词一方面离不开事，与名词同性质，因而在句首可以作主语；另一方面"事"不同于"物"，时空词又可与动词发生关系，因而在句中成为副词性的附加语。当时间词和空间词同时出现在句首时，如果我们彻底强调词组的重要性，那么时空结合共同作主语。汉语对事实的叙述描写，时空往往结合在一起。因此上一句话"那一阵风过

①② 郭绍虞《汉语语法修辞新探》，商务印书馆1979年版。

了"讲的是时间,"乱树背后"指的是空间,它们共同作主语。

郭绍虞认为,以词组的观点理解汉语句子的主语,中国古代语言组织中许多看似无语法的地方,就显出了语法的脉络。例如《诗经》中"关关雎鸠,在河之洲",前为主语,后为谓语;"窈窕淑女,君子好逑",也是如此。"殷其雷,在南山之阳","殷其雷,在南山之侧",同样主谓分明。而"蔽芾甘棠,勿剪勿伐",这不要剪不要伐的是甘棠,全句又是否定语气,因而"蔽芾甘棠"是主语。甚至在"晋灵公不君,厚敛以雕墙,从台上弹人而观其辟丸也。宰夫胹熊蹯不熟,杀之,寘诸畚,使妇人载以过朝"(《左传·宣公二年》)这两个句子中,"晋灵君不公"都可以看作主语,在它之后的内容是以两个事例来说明它的。从这里可以看出,郭绍虞所说的"主语",其内涵完全不同于一般所谓"主动宾"格式中的小主语。小主语是以动词为中心建立起来的,大主语是以名词为中心建立起来。所谓"名词为中心",实质上是以功能为中心,即从句首词组的名词性功能(作为陈述的话题)来确认它的句法地位。郭绍虞反复强调,"主谓式"比"主动宾式"更适合汉语的特点,因为汉语中多以词组作主语。尽管人们都承认句子形式可以作主语,但只要带一些"主动宾式"的影响,就往往会不把句首的句子形式看作主语。这一点说得非常深刻。从大主语的观点出发,郭绍虞指出:"主语谓语是两个造句的对立面,而我们的祖先却很早就看到这问题——造句法上最根本最主要的两个方面";"汉语语法比较简易,抓住了主语和谓语这一语法中的主要环节,其他的句子成分则可不必细谈了。这样讲,不能说古人没有文法观点"。[1]

汉语的块然状大主语的问题,涉及汉语语法的本质,即汉语与西方语言在语文精神上的根本差异。郭绍虞将这一本质差异,形象地归结为"西洋语法是重在动词,汉语语法则重在名词"。以动词为

① 郭绍虞《照隅室语言文字论集》。

重点，则形态变化成为语法中的重要问题，所以西方语法对动词讲得特别细：及物不及物、使动和被动，都有区别，还有时态等等许多区别。以名词为重点，汉语中可以没有形态变化，而名、动、形三种词，就可在语法组织的顺序中发生词性的相互转化。郭绍虞认为，汉语是以实词为中心的，而实词之中名词最实，所以名词可称体词，动词和形容词都是相词。而动词与形容词对名词而言，就都变成虚词。即就这两种虚词来讲，以动词与形容词相比，昔人还以形容词为实词，而以动词为虚词。这可见汉语的本质是不可能以动词为重点的。正因在性质上有这个重要区别，所以名词中的专门名词，普通名词当然可以作说话的主题，即物质名词、抽象名词也同样可作主题，取得语法中的主语资格。再进一步，即“事”也可作为说话的主题。讲到“事”，就不能不与时间空间发生关系，所以时空性的名词和词组也都有取得主语的资格，其他的词组结构一般也都可以作主语。

“名词重点”是一个深刻的命题。它包含着提出者对西方语法运用于汉语实际数十年历史的深刻反思。西方的句子分析框架面对汉语有两大障碍，一是骈文语法，一是小说、戏曲乃至口语中大量生动活泼的句式。这两种语言材料，体现着汉语句子建构的精髓，其共同特征是“散”。这种“散”的形式，在西方句子以动词为中心的框架中，无法解决，无法认识。而郭绍虞从中国传统语文精神出发，跳出“主动宾”框架，以“名词重点”和“词组基点”，为理解汉语的结构提供了一把钥匙，并使一些基本难题迎刃而解。汉语的词组音节并不太长，在任何一种词组之后都可以作一停顿。这一停顿，在语气上往往使句首的词组成为一种言谈的题目，从而暗示了全句的发展脉络。又由于汉语的流块建构的句子组织实质上是一个个实体感很强的词组铺排，它在本质上是以实体词为重点而非以动词为核心的，所以块然大主语是汉语造句重实体而非重主动宾关系精神的一种表征。两种精神对汉语组织的解析是完全不同

的。例如："来了一个人，年纪不大，好俊样儿。"用动词精神看，这是两个句子。前为存现句，后句承前省略了主语。或者说这是"一个年纪不大，好俊样儿的人来了"的定语倒装。用名词精神看，"来了一个人"是一个表示存在物的大主语，后面两段是谓语。显然，两种解析中，名词精神的解析更直接地观照中国人的语感。动词精神的解析既烦琐别扭，又了无生气。郭绍虞所谓西方语言以动词为重点，汉语以名词为重点，本质上是参悟到两种语言在造句方略上，原子单位与块状单位、空间关系框架与时间流程框架的根本对立。

其三，节律声态。

汉语句子建构以词组（句读段）为基点，这同汉语句子的节律有密切的联系。郭绍虞认为，汉语是一种很讲究音乐性的语言。汉语的句子组织在语法规律之外，还有着音节上平稳的规律。无论骈文、散文、口语都是如此。就"宾客"二字来说，有时单用一字才平稳，如"贵宾"、"太守与客来饮于此"；有时连用二字才平稳，如"今天宾客很多"、"太守归而宾客从也"。这就是所谓"偶语易安，奇字难适"，"一句之中或多一字，或少一字……则音节迥异。"（刘大櫆《论文偶记》）《马氏文通》亦云："古籍中，诸名往往取双字同义者，或两字对待者，较单辞只字，其辞气稍感浑厚。"由双音节的平稳，发展到以双音步为基础的词组节律的平稳。例如柳宗元《种树郭橐驼传》："凡植物之性，其本欲舒，其培欲平，其土欲故，其筑欲密；既然已，勿动勿虑，去不复顾。"由于音节整齐，所以古文不用标点符号而能使人自然断句，自然明了意义。词组作为意义单位的独立性，在很大程度上是从其音律形式得到肯定的。汉语广泛使用的四言成语形式，也是配合音节上的需要产生的，以致于许多奇数的意义单位，不得不衍伸为偶数，（如"短兵（相）接"、"绸缎布（匹）"、"桌椅（板）凳"）或作偶数的理解。（如"谈何容易"实为"谈——何容——易"，却被理解为"谈何——容易"）正因为讲究音节节律，所以汉语的句读比较简短，一顿一顿地作流动状，念起来轻快利落。如

《红楼梦》第六十五回："嘴甜心苦，两面三刀，上头笑着，脚底下就使绊子，明是一盆火，暗是一把刀，他都占全了！"又如："年青力壮，吃得饱，睡得着，干得猛，有出息，那孩子！"句中的三音节两两相配，也显出有声有色的节奏来。

郭绍虞特别指出，汉语的音乐性比西方语言突出，这种音乐性决不是文学作家人为地创造出来的，而是人民大众在口头语言中自然形成的。它说明中国人习惯堆砌一连串的词组(句读)来表达复杂的思想，用词组与词组之间的先后顺序和一个个停顿来启示语法脉络。音乐性与顺序性相结合，显示出汉语语法的简易性和灵活性。在这种认识的基础上，郭绍虞提出"中国文辞重在音句而不重在义句"的观点。所谓"音句"，是词组的自然形态，是受节律制约的句读单位。音句与音句组合起来，表达一个完整的意义，就形成一个义句。汉语的造句就是一个由音句进入义句的过程，一个积词组而成句的过程。所以汉语中可以有如此生动的表达：

> 四边厢往来击柝，一周遭昼夜提铃。往来击柝，只见那穷光棍闭着眼敲木皮，一下下道，怕怕他，怕怕他；昼夜提铃，只见他碜油花，背着手，摇铁片，一声声道，定定铎，定定铎。高挑着，竿上灯，里千盏，外千盏，明晃晃，红荡荡，都做了火天火地；紧挨着，天下士，前一层，后一层，喘吁吁，闹炒炒，都做了人海人山。……有一般亨亨亨，呀呀呀，扭不来，捏不出，撇弄的灵魂儿，虚飘飘在九霄云外；有一般双双双，察察察，写不停，煞不住，丢答的笔尖儿，滴溜溜在八面风中。(明杂剧《不服老》)

以上这段话，说的人口若悬河，似倾筐倒箧而出，然而听的人却能理解，这主要是节律匀整在启示语法脉络。而节律的匀整，正是在音句的排列经营中实现的。郭绍虞认为，昔人作文先要注意到断句，骈文无论矣，即在散文也是如此。一般古文家所研练揣摩者，大都不外句法的问题。句读可以成诵者，古文即能成功。否则句读

且不易确定，教人如何懂得。一般古文家的作品，凡句涩言艰者，往往不传，即传也不易普遍。所以汉语的表达以音句的简短匀整为先，本质上是以语法脉络的清晰自然为务。

有些人认为近代白话文的欧化，是由于近人不满于以往文辞只重平面的铺排，而欲求其意义之复杂包孕。郭绍虞提出，此种要求并不自今日始。以前翻译佛经的时候，也早已创造出这种包孕的子句，但为什么这种句法不会影响到其他文体，而且佛经也必须四字为句呢？说到底还是一个节律和语法有机统一的问题。现代的书面语由于有标点符号以为辅佐，则不完全的句子插在中间，便不会有上下文不相衔接之感。不整齐的句子错落杂用，也不会有佶屈聱牙之感。这是书面语言不妨欧化之故。但如果过度欧化乃至硬译西方语言，那也会比天书还难懂，因为它太不顾及中国语言文字的特性。事实上，汉语的造句简短，决不是缺点。它不但可以把曲折的事物、动作表达得形象化、具体化，如见其人，如闻其声，而且可以使复杂的思想表达得逻辑化、精密化，条理井然，鞭辟入里，铿锵有力。汉语为了讲究音节，就音句而言，一般是比较短的，但并不妨碍它的精密。解放以来我国外交使节在历次重要会议上的一些发言，侃侃而谈，义正词严，何等豪迈亦何等响亮，令人在这些语句组织所表达的意义之外，再体会到一种民族的尊严、民族的气概。这种语言是贫乏的语言吗？是低等的语言吗？是具有重大缺陷的语言吗？一些人只看到西语的句子较长，往往在大句子中包孕着小句子，于是就认为是复杂，是精密，于是在学到了西方语法的分析方法之后就奉为至宝，以为可以解决学生对语法课感到枯燥的问题，但是效果怎样呢？

郭绍虞的见解发人深省。我们的语法研究者应该思考这样几个问题：(1)中西语法是否存在差异？以往我们不愿承认差异，以为承认差异就是承认落后，以致把西方一些汉学家论述的中国语文的特点斥为诬蔑，以致殚思极虑寻找汉语中的类似西方语法的形

式，这不能不说是一种陈旧的文化进化观。(2)中西语法的差异是否文化差异?如果说语言是一种单纯的生理或物理现象，那么对中西语法的差异确可以有一种验之于形式的尺度。然而语言本质上是一种社会、文化现象，人类各民族的语法差异本质上是各民族文化的丰富性。任何试图简化这种丰富性的努力，都是对语言人文精神的误解。(3)中西语法的文化差异是否决定了研究方法(范型)的差异?中西语言研究传统使用了迥然不同的范畴和方法。这种研究范型的差异同样是一种文化差异。它是由不同特点的语言和文化决定的。这同样决定了中国语言研究传统的现代化在积极引进异文化语言学理论方法的同时，必须坚定不移地走本土文化独立发展的道路，而不是割断传统去复制异文化的语文范式。只有这样，中西语文传统才能建立起对话、理解的基础，并在积极的对话中使双方共同受益，健康发展。

（三）汉语语法修辞结合论

《马氏文通》以来，我国大部分语法论著都按西方语法学的惯例，从形式入手分析汉语。而郭绍虞在他的《汉语语法修辞新探》及其他论著中，却反复强调语法与逻辑、修辞相结合。似乎离开了修辞和逻辑，汉语语法就无从谈起。郭绍虞指出，古人的语法观点如《墨子》、《荀子》、《公孙龙子》是从词汇与逻辑的关系来论语法的，而《公羊传》、《谷梁传》又是从修辞与逻辑的关系来论语法的。可见汉语语法的形式因素不太重要，重要的是语法的内涵。这种处理形式与内容关系的方式，套用一句中国艺术表现的术语，可以称为“以神统形”，与之相较，西方语言的语法就显出“以形摄神”的特点。用“形摄”的语法来看“神摄”的语法，总是雾里看花，隔开一层。例如“主动宾”的格局，在西方语言有形态变化的形式基础，在汉语中也可以找到“主动宾”的结构，但却无法作为一种通例，更谈不上“主动宾”的分析对说话作文有什么实用。关键在于“主动宾”说游离于汉语组织的

"神"之外。而不理解和把握汉语组织之"神",是无法认识、贯通汉语之形的。

语法和修辞本是两门不同的学科。由于郭绍虞在他的语文分析实践中感受到汉语浓郁的人文精神,在西方语法观念在我国现代语言学先入为主的情况下,作为一种反思和补偿,他力主把修辞因素掺合进现有的单薄、刻板的语法分析中去。他认为,汉语利用词语的单音节性和双音化倾向,发展了词组(音句)这种独特的形态,造成汉语的音乐性、顺序性、灵活性、复杂性,这就使修辞作用超过了语法作用,而语法修辞浑然一体,难以分家。这些现象错综复杂,乍一看去目迷五色,于是或者说汉语没有语法,或者用西方现成的语法来曲解汉语语法,这都是没有理解汉语的实质。"只因语法之讲规矩方圆,是外来的,'头寸不合',所以由于不合适而不切实用;而修辞又以辞格为中心,那么既不能包含心营意造的全貌,同时又把心营意造的学问当作规矩方圆来讲,根本不对头,同样也不收效果。所以我们之主张合并讲授,不是把性质不同者强欲混而为一,而是就汉语的特征问题说明二者的作用本有相通之处。"[1] 这个"相通之处",质言之,既不是西方意义上的"语法",也不是西方意义上的"修辞",而是真正体现汉语精神的汉语语法,是汉语语法的本来面目。所以,语法修辞的结合,不是"物理的组合",而是"化学的化合"。这里的问题实质,不是要混淆两门不同的学科,而是要打破旧学科规范的洋框框,建立符合汉语特征的,有中国特色的语法学。

郭绍虞"语法修辞结合论"的立足点是汉语事实。换句话说,他是从汉语的特殊性来说明汉语语法与修辞关系之密切。汉语的语素大都是单音节的。单音节的语素在组合中,具有较强的音节作用、语气作用和修辞性质。进到双音词时这种现象更为突出,再进

① 郭绍虞《汉语语法修辞新探》。

到词组又再突出一些。汉语语法的一切修辞内涵，都是因为汉语的词汇容易组成形式整齐的词组。这种词组本体上的音乐性和音句动感以及它流动中的清晰的逻辑性，体现出汉语语法的全部真实性。从组块（语素组成词组）到流块（词组作为音句铺排成句子）而形成的汉语各种不同的句子形式，看来是“语法”问题，而其所以造成这种不同句子形式的原因，仍在于“修辞”。因此，“修辞”在汉语句子的编码和译码的心理层次上高于“语法”。这也就是为什么汉语“语法”在表面上灵活多变，常有例外，近乎无“语法”，而从修辞或逻辑的角度看，这些例外都是有其所以然的。说到底，汉语语法是和修辞、逻辑相结合的统一体。

郭绍虞在论述汉语句子组织规律时，用了一个很有中医色彩的术语：“脉络”。他发现，在汉语中固然有不少标志语法脉络的虚词，但只要一用音句，尤其是骈句的形式，标志语法关系（脉络）的虚词就可以不用，语法脉络自然而然在音句间的停顿处体现出来。例如：“这院子干净而凉爽”，“这院子既干净又凉爽。”都用了虚词标志。而“这院子，凉爽得很，干净得很”，就不需要虚词了。又比如：“不信由他不信，事实总是事实。”这两个词组之间存在着转折关系，按西方语言的习惯要以相应的转折连词来标志，但汉语不用连词，子词组的对应间清晰地呈现了转折关系，表达形式又十分生动利落。我们以为，汉语词组（音句）之间的关系启示，是汉语语法的一大特色。这种于单位的关系场中确定一个单位涵义的方法，与汉民族的整体思维方式有深刻的联系，是汉语对世界进行叙述的一种独特的方式。郭绍虞认为，西语的脉络必须在用虚词处才能看出；汉语则利用词组的停顿作用代替这种联系的关系词，在不用虚词处看出它的脉络作用。而词组形式的选择，在很大程度上是一种修辞的考虑。

从某种意义上说，汉语的语法十分简易，所以古人没有“语法学”，一样可以写文章。但汉语的文章要想真正适用，并不容易，必

须经过一番修饰润色。汉语语法在汉语的实际运用中，几乎处处与修辞和逻辑浑然一体。因此语言的运用不能单靠语法，而须兼顾修辞。郭绍虞说，“五四”以后有些人不注意用整齐形式来组织长句，偏要写一些“谁也不懂”的欧化语句，结果自然被淘汰。他们不懂汉语语法的灵活变化都有修辞上的依据。这种修辞因素的介入，使汉语语法在实际运用中又很复杂。语法学者如果蔽于语法的成见，要想找到汉语组织的规律性，只能是越说越糊涂。正如郭绍虞所说："我们所谓语法与修辞的结合，还是以语法为主，在语法中自然结合到修辞的问题，并不是强语法以迁就修辞，更不是为修辞曲解语法。汉语的语言事实是如此嘛！汉语的语法实际也是如此嘛！"①

基于语法修辞相结合的立场，郭绍虞对汉语研究的方法论作了多方面的探讨。

（1）**文学和语言的沟通**

语言功能最完美的体现在文学语言上。郭绍虞认为，无论哪一国的文学，其基础总是建筑在这一国的语言文字的特性上的。由于语言文字的特性不同，各国的语法文法也有些出入，因此各国文学的修辞规律不得不因其语文法之不同而有所出人。近世研究语言学者分世界语言为三大类，而以中国语言属于单音节语一类。此类语言，一字一音，一音一义，并无语尾变化。语言文字的特性既是单音的，故其孳乳演化的结果也常有单音的倾向。汉语词在音方面的孳化不外乎四种途径：一是单音重复成为重言，二是单音附加成为附加语词的相属连语，三是单音分合成为合音或双声叠韵，四是单音变化成为平仄。汉语的诗歌利用汉语音节的这些特点，使读者在韵律中意识到作者所表现的境界。这种境界，完全在语言文字之外，同时也仍寄托于语言文字之中，即语言文字本身已成为一种恰

① 郭绍虞的《汉语语法修辞新探》。

好的安排，在这种安排之中给我们一种音乐美的快感。汉语的骈文建立在古汉语中一些整齐词组的基础上，尤其是四言词组、联合结构的词组。这种比较整齐的句式，至今仍活在汉语的文学作品和日常口语中。汉语的散文，则建立在虚词的语气作用基础上。它不像骈文以运用实词见长，以虚词作为通篇的脉络，而是以运用虚词见长，使先后照顾，脉络分明，同时又利用词组的灵活性，既可运用整齐形式的词组使语句整而不乱、简而不烦；也可以运用不整齐的词组，在词组本身看出它的脉络，也就更增强了虚词在语句中的脉络作用。

汉语的其他特点，也在文学语言中有典型的表现。例如汉语以名词为重点，造句中就可以有不用动词的名词句。由于名词比动词更具体形象，状景抒情特别适宜。如“鸡声茅店月，人迹板桥霜”，“杨柳岸晓风残月”，“枯藤老树昏鸦，小桥流水人家，古道西风瘦马”，都是用名词句组合意象，音调铿锵，有独特的表现力。而在以动词为重点的语言中，无法想象能有这样的音乐性、形象化的名词句。反过来，从文学的角度研究语言，又可以从不同的文体风格和艺术表现力，透视汉语“组块”和“流块”中融音乐性、顺序性为一体的独特规律。

把文学的研究和语言的研究结合起来，语法规律的概括就有了丰润的土壤，对汉语特点的认识也有了深厚的文化背景，而文学的研究，也能在对语言的分析中获得新的洞察力。

(2) 古语与今语的沟通

汉语语法的特点，需要把古语和今语沟通起来看才能看得更清楚。例如古汉语的文体有骈体和散体，而从《马氏文通》开始就没有讲到骈文的文法。为什么讲文法不肯触及骈俪的体制？骈文的体制与汉语语法的特点有没有联系？显然，用西方语法理论讲骈文的语法是扞格难通的。而郭绍虞正是从这一点入手，看到汉语词组是产生骈语的根苗，而这种整齐简短的词组至今仍在口语中活着，

它是体现汉语语法脉络的独特形式。过去骈文家的声律说与古文家的文气说，实在是可以相通的，只不过骈文将汉语词组的语法作用作了畸型的发展而已。郭绍虞主张，为了要在汉语特征的基础上来研究汉语语法，必须从多方面看问题，不必太注重时代和文体等的区别。

我国古代的语文研究对汉语语法有着独特的理解。郭绍虞从《墨经》、《荀子》、《公羊传》、《谷梁传》以及后来刘勰、柳宗元、王若虚、洪迈、陈骙等人的研究中发现，古人的语法分析大都是结合修辞进行的。诗文评类中论文之文式，论诗之诗格，论赋之赋例，也都是从语法修辞结合引入门的。正因为汉语的词以单音为主，西方语言的词以多音为主；汉语构词造句之法以名词为主，西方语言以动词为主，所以中国语文传统很早提出了"修辞"这个术语，却没有"文法"这个术语，更不用说"语法"这个术语了。很可能古人是把文法语法之意都包括在"修辞"一词之中了。加上中国古代通行的是文言文而非语体文，作为一种书面语，文言文为历行久远，更要注重修辞，所以中国语文传统只能是修辞涵摄语法，而决不可能语法重于修辞。

郭绍虞痛感传统语文精神在现代西方语言学规范下的失落。他指出，不忽视古人对语法的意见，才更容易建立汉语语法学，因为古人的意见往往体现了汉语的特征，它能使我们的语法研究更有实用意义。我国语法学界一直强调洋为中用，但洋为中用的前提是明了汉语的特征。合于汉语特征就能"为中用"，不合就不能"为中用"。郭绍虞认为，就语法的实用意义而言，应强调古为今用，洋为中用是次要的。这一观点的背景和依据，正是中国现代语法学对西方理论的盲目认同和汉语之于西方语言的极大特殊性。郭绍虞深刻地论述了人类语言研究的历史观点。他说：

> 一种民族的语言文字，都有它本民族自己创造的特征。屈己徇人，固然不对；强人就己，也为事实上所不可能。但是任何

一种语言文字，都有它的历史因素，则是肯定的。文化的建立，必须建立在它的语言文字基础之上，则也是肯定的。在这肯定的条件之下，于是有发展，有改进，从而产生变化的迹象，造成历史上的不同阶段，再在不同阶段中看出它演进的不同倾向，这更是当然的，必然的标准。从时间言，是历史观点；从空间言，是当时的社会现象。不能片面看问题，也不应看到了一些小问题，轻率地作些牵强的武断。[1]

(3) **分析与综合的沟通**

汉语的诸多特征本身是一个统一体。汉语语法分析必须从多方面去看问题。孤立地讲语法，尤其是束缚于洋格局洋框框的语法，是没有实际意义的。汉语不仅能表达极为复杂的思想，而且能把这种复杂的思想描绘得有声有色，抒写得有条有理，合于修辞也合于逻辑，达到准确、鲜明、生动的高度，因此汉语不可能有像西方语言那样有形态变化的单纯、独立的语法学。汉语的语法分析只能是综合指导下的分析。郭绍虞从各个方面论述了这一点：

就中西语言的比较而言，汉语的词汇有音节伸缩变化的弹性作用，汉语的语法有虚用、实用、死用、活用这些方法，汉语的修辞最容易组成音乐性的文辞，因此汉语的语法与词汇和修辞密不可分。西方民族的语言也有语法、修辞相互关联的地方，但总不如汉语这样格外突出。人家可以从词汇的形态变化来讲语法，而我们则必须兼顾到修辞的要求，才能使汉语语法学发挥它的实用意义。人家的虚词一般都是非用不可的，而我们的虚词则是随语气的变化而加以取舍的。这所谓语气的变化，事实上正是汉语的修辞现象。所以我们决不能生搬硬套，先存一个外国语法学的框框。这样一个框框对于汉语的事实而言舍弃得太多了。

就汉语的复杂性而言，汉语的基本语法范畴的确是简易的，但

---

[1] 郭绍虞《照隅室语言文字论集》。

惟其简易，在运用中就生出许多灵活性来。而这些灵活措施，在很大程度上是出于修辞的考虑。汉语中“字”的单位是清晰的，单音节的语言一字(音节)一义。但要分辨汉语的词和词组又很困难。一般认为上古汉语里组合的复音词是词组，后来逐渐固定为词。这样判断一个组合的“成词性”，就有许多复杂的因素。有人用扩展法来分辨词和词组，但汉语的所谓“扩展”又十分自由。如“荒乎其唐”，“慷他人之慨”，“滑天下之大稽”，“果不其然”，“其容且易”。很难根据能否扩展来给词的形式下定义。而词的这种形式变化又是修辞造成的。修辞的介入使汉语语法呈现种种不确定的现象。例如“迅雷不及掩耳”，“迅雷”是指“迅雷之声”，而非“掩耳”的主体。以名词为重点，以修辞惯例为依据，此句很容易分析。如果以动词为重点，囿于“主动宾”的框架，则“迅雷”成了动作的主体，变得有耳可掩了。同样，“酒逢知己千杯少”，“酒”指饮酒之事，这也是名词重点的认识，或曰一种修辞手法，但以“主动宾”概之，则“酒”变得有知己可逢了。总之，汉语语法一旦涉及运用中的词汇、修辞，就变得非常复杂。

郭绍虞特别谈到汉语中虚词的综合性。虚词问题，可以有两种理解，一种是将虚词与实词分开，然后将虚词分成好几类，再从所分的几类中，就每类虚词逐个说明它在语句结构中的关系。《马氏文通》以来所有的语法书都如此。这样理解，不是没有它的意义和作用，但对汉语的实际总有一些隔膜，因而实用意义不大。问题在于规定某些词类为虚词之后，便不再看到虚词的类同意义与作用，也不再顾及虚词之间的转化作用。这是一种形而上学的研究方法。看不到虚词的全貌，也就不容易理解虚词的综合作用。

另一种理解，是不否定将虚词分成几类，但从汉语的特征上看这种分类还有不够的地方。既看到汉语实词也有虚实的问题，又看到汉语虚词在语句组织上还有其综合的作用。也就是说，对虚词既看到它的分歧处，又看到它的关联处，将分析与综合结合起来。

虚词的关联问题，首先是汉语词类中虚实转化的问题。汉语中许多虚词从实词转化而来，汉语中一些实词又往往在语句中起语法脉络的作用，(如“看来”、“接着”等)在汉语的虚词中，许多词又是从极虚的语气词转化为较虚的有语法意义的词。虚词的关联问题，又是汉语词类的综合作用问题。所有的汉语虚词或多或少都有表达语气的作用。汉语虚词固然可以有介词、连词之分，这是一般语言的普遍性；但有时又并不一定要注重这些分别，这是汉语的特殊性。汉语虚词在语气作用上有相通之处。如果依照洋格局去分门别类，即使有道着处，但由于不能观其会通，不能看到虚词的语气作用，就无法把握虚词的“要害”。综合考虑语气的作用，汉语的介词、连词可以合称“关系词”，汉语的助词、叹词可以合称“语气词”。汉语的介词由于有语气的作用，往往在使用中可以随语气的缓急、音节的长短而可有可无。一般来说，介词大都从动词转化而来，这是由实转虚。但部分介词可能是由助词转化而来，(如动宾倒装句中的“之”字、“是”字，《马氏文通》看作介词，《词诠》看作助词)这是由虚转实。加上汉语中连词、介词性质不明，所以汉语的介词或多或少有表示声气的作用。

郭绍虞特别指出，中国人的思想方法是辩证的。汉语语法中的简单与复杂、实与虚，无不处于相互转化的辩证运动中。汉语语法学要做到科学和实用，就不能离开这种辩证运动来析解汉语的组织和单位。拿虚词来说，它的关联处比分别处更重要，综合性比分析性更强烈，对它的分析就必须在综合指导下进行。

郭绍虞的语文思想，具有鲜明的民族性和深厚的文化哲学。他对中国语文精神的独到的探究，浸润着这位大师对本民族文化的博洽而精深的理解。在世界语言学史上，任何辉煌的语言学说，都有其深厚的文化渊源和哲学精神；而任何机械模仿的语言研究，即使它有恢宏的构架，精致的外壳，它在哲学上也必然是苍白无力

的，它在文化渊源上必然是断裂的，它的土壤必然是滥施化肥后的一片板结与贫瘠。在这样一种苍白的背景上，郭绍虞对中国语文精神的感悟和阐发弥足珍贵，它反映出我们民族生生不息的语言生命和语文智慧。尽管郭绍虞的学说在体系的严密、范畴的清晰、材料的完备上还存在许多缺点，并因此而受到现代语法学的冷落，但他所阐发的中国语文精神，无疑为迷茫困顿中的中国现代语言学指示了一条摆脱困境、健康发展的希望之路。这条路，质言之就是中国文化语言学之路，亦即中国语言学以自己的民族方式走向世界的必由之路。正由于它的全部哲学是华夏民族的，它的价值和意义，也就拥抱了整个人类精神世界！

第五节　汉字的人文性与汉字改革的科学性

一、汉字人文精神论

汉字的人文性，或者说人文精神，是当代汉语研究的一个新课题。一般说来，文字学是语言学的一个分支。因为文字学的研究对象是语言符号的符号，是记录语言的工具。除了字形之外，它的其他内容都是语言的内容，包括字音、字义、字能（组合功能），还有书面语的组织形态。这种对于语言与文字关系的认识，源出于西方现代语言学，尤其是结构主义语言学对于“文字威望”的批判。结构主义语言学家索绪尔曾力图把语言的研究从文字的研究中独立出来。因为在他那个时代，语言学视野中的文字，每每凌驾于口语形式之上。人们“一般只通过文字来认识语言，研究母语也常要利用

文献。如果那是一种远离我们的语言，还要求助于书写的证据，对于那些已经不存在的语言更是这样。要使任何场合都能利用直接的文献，我们必须像当前在维也纳和巴黎所做的那样，随时收集各种语言的留声机录音的样本。可是这样记录下来的原件要为他人所认识，还须求助于文字”。[1] 根据索绪尔的分析，文字的这种威望是由于：

（一）词的书写形象使人突出地感到它是永恒的和稳固的，比语言更适宜于经久地构成语言的统一性，更易于为人所掌握；

（二）在大多数人的脑子里，视觉印象比音响印象更为明晰和持久；

（三）文学语言增强了文字的重要性。它有自己的词典，自己的语法。人们在学校里是按照书本和通过书本来进行教学的。语言显然要受法则的支配，而这法则本身就是一种要人严格遵守的成文的法则：正字法。因此文字就成了头等重要的；

（四）当语言和正字法发生龃龉的时候，差不多总是书写形式占了上风，因为由它提出的任何办法都比较容易解决。

索绪尔认为，文字的这种威望是一种专横和僭越。人们忘记了一个人学会说话，是在学习书写之前。而且语言有一种不依赖于文字的口耳相传的传统，这种传统十分稳固。例如立陶宛语是1540年才有书面形式的，然而这时的立陶宛语依然在语音、词的结构、名词变格和声调方面都忠实保留古印欧语的特点。索绪尔断言：语言和文字是两种不同的符号系统，后者惟一的存在理由是在于表现前者。因此语言学的对象，不是书写的词和口说的词的结合，而是由后者单独构成的。如果把声音符号的代表，看得和这符号本身一样重要或比它更重要，这就好像要认识一个人，与其看他的面貌，不如看他的照片。

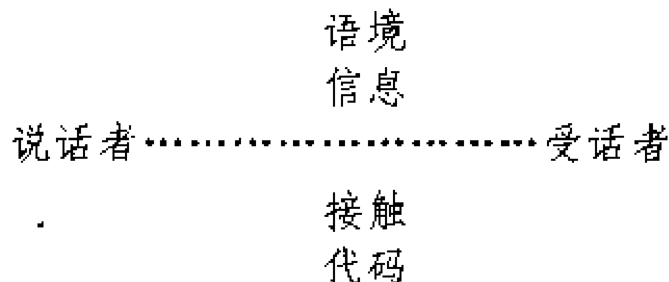
---

① 索绪尔《普通语言学教程》，商务印书馆1980年版。

另有一些学者，从图画到文字的变迁讨论这个问题。布龙菲尔德在他的《语言论》中指出，一幅图画到了已经约定俗成时，我们不妨称之为字。一个字是一个或一套固定的标记。人们在一定条件下描绘出来，因而人们也按一定方式起着反应。这种习惯一旦建立以后，字跟任何特殊的实物相似之处，就是次要的了。由于语言毕竟是我们画不出来的那些事物的一种互相交流方式，所以图画使用者到了某个时候，便按照口语用词来安排他的字符，用某个字符代表口语片段的某一部分。真正的文字少不了这个前提。于是，有些字既代表一个可以描绘的事物，又代表一个语音的或语言的形式；别的字失掉了它们的图画价值，只代表一个语音的或语言的形式；单纯的图画字，同言语形式没有联系的，用处就越来越不重要。语言的价值越来越占主要地位。因此，“在语言学家看来，除去某些细微的枝节以外，文字仅仅是一种外在的设计，就好像利用录音机一样，借以保存了过去言语的某些特点供我们观察”。①

然而，问题并非这样简单。

首先，文字和口语相比，使用了完全不同的表达形式，这种形式本身参与着意义的建构。美国语言学家雅各布森在他的《结束语：语言学和诗学》中认为，任何言语都有六个组成因素，它们的相互关系如下图所示：



这表明：任何交流都是由说话者所引起的信息构成的，它的终点是受话者，但交流的过程并不简单。信息需要一些必要的形式：首先是说话人和受话人之间的接触形式（口头的或视觉的，电子的或其

① 参见布龙菲尔德《语言论》，商务印书馆1980年版。

他形式的），其次是信息的载体——代码的形式（言语、数字、书写、音响构成物等），其三是使信息"具有意义"的语境形式。（同样的话在不同的语境下，会有不同的意义或失去意义）这样看来，"信息"不提供也不可能提供交流活动的全部"意义"。人们在交流中获得的"意义"，有相当一部分来自信息的传递形式——语境、代码和接触手段之中。它们和说话人、受话人、信息一道，共同组成整个交流活动的要素结构。而且各要素的作用在交流活动中，也时刻处于不平衡之中，这一个或那一个要素会在诸要素中多少居于支配地位。于是，交流活动在一种情境中会倾向于语境，在另一种情境中会倾向于代码，如此等等。信息的性质，取决于那个占支配地位的要素功能。这样看来，文字作为一种代码形式，决不仅仅是语言的记录形式或外在设计，它是全部交流活动的"意义"的一种必要构成。说出来的信息和写出来的信息，会在交流活动中具有不同的意义。这种不同的意义，事实上赋予代码形式本身（口语的或书写的）以"生命"。当我们面对文字的时候，我们不是简单地面对一种无意义的语言包装，而是面对一个有意义的自主的符号系统。

雅各布森在《语言和其他交流系统的关系》中指出，视觉和听觉是人类社会中最社会化、最丰富、最贴切的符号系统的基础。由此而使语言产生了两种主要的变体——言语和文字。它们各自发展着自己特有的结构性质。它们的历史也充满着时而互相吸引，时而互相排斥，时而握手言欢，时而剑拔弩张的的辩证现象。这一点并不难理解：言语作为一种听觉符号系统，它的结构主要是以时间为建构力量的。文字作为一种视觉符号系统，它的结构主要是以空间为建构力量的。当我们把口语的词或句子用文字书写下来的时候，符号系统的转换伴随着功能的转换——文字要对空间作出承诺。

雅克·德里达曾提出要建立一门书面语言学。他在《书面语言学》、《文字和差异》、《声音和现象》等著作中提出：不应把写作看成

是言语的外在"服饰"或声音的简单的"编成代码"的翻版。世界不是限于和决定于一种以语音为中心的意义模式。通过对书面语言的分析，有助于发挥"意义"的潜能，因为书写不是言语的影子，而是关于语言本质的模型。

其次，就文字本身来说，西方拼音文字和汉民族表意文字，在书写系统的性质和功能上又有差异。前者因其"拼音"而与概念保持着距离，后者因其"表意"而与概念直接联系。即使是主张文字存在的惟一理由在于表现语言的索绪尔也认为，表意文字有一种强烈的倾向用书写的词代替口说的词。对于汉人来说，表意字同样是"观念的符号"，"文字就是第二语言"。所以索绪尔称他的研究和结论"只限于表音体系"。帕默尔在《语言学概论》中也指出，汉字是一种程式化、简化的图画系统。它不是通过口语词去表示概念，而是直接表示概念。由汉字书写的书面语言独立于口语的各种变化之外。汉字的这一特质，使它在中国社会、文化的统一中发挥了巨大的作用。中国的统一完全依靠一种共同交际手段的存在，这同任何行政区域的统一是一样的。而这种共同交际手段，就是全国普遍通用的汉字。中国各地的方言往往很难被别的方言区人听懂，可是各方言区的人都能看懂用汉字书写的文章。所以，汉字是中国文化的脊梁。一个学习古希腊文献的学生，需掌握多种方言才能欣赏荷马、莎芙、希罗多德、狄摩西亚的作品，而一个学会约 4000 个汉字的学生，就能读懂中国四千年的文献。德里达也指出，东方社会一直把语法学视为书面语言的科学。书面语言以视觉和读得懂的方式传达信息，它不是口语的替代品。研究书面语言的术语、条件和前提都与口语不同。

正是汉字和西方拼音文字的不同特质，造成了中国语言学传统与西方语言学传统的很大不同。在中国古代学者的眼里，汉字不仅有字形，而且有字音、字义、字能。从字音来说，"一句之中，或多一字，或少一字；一字之中，或用平声，或用仄声；同一平字、仄字，

或用阴平、阳平、上声、去声、入声，则音节迥异。故字句为音节之矩。积字成句，积句成章，积章成篇。合而读之，音节见矣；歌而咏之，神气出矣"（刘大櫆《论文偶记》）。字音是句子音律的基础。所以，"神气不可见，于音节见之；音节无可准，以字句准之"（《论文偶记》）。从字义来说，"文字有意以立句，句有数以连章，章有体以成篇"（王充《论衡·正说》）。字义是句义乃至篇章义的基础。从字能来说，"句司数字，待相接以为用"；"夫人之立言，因字而生句，积句而成章，积章而成篇。……句之清英，字不妄也。振本而末从，知一而万毕矣"（刘勰《文心雕龙》）。字能是句法的基础。总之，中国古代的书面语言中，字是根本。它与句子的语音、语义、语法的关系是"振本而末从，知一而万毕"。所以，中国古代的语言学以汉字的研究为核心，《说文解字》之学始终处于小学的主导地位。王力在《中国语言学史》中也认为，西方的语言学和文字学可以截然分科，中国古代的语言学离开了文字学就好像无所附丽。在这个意义上，中国的文字学既不是西方的 graphemics（研究一种语言所使用的文字符号的字位学），更不是西方的 graphetics（研究一种语言在书写时用来表示言语的视觉符号形状的文字学），而是 philology（语文学）。对于中西语言学传统的这种差异，我们不能简单地以西方语言学为标准来作价值判断，就像我们不能以西方文字、语言为标准来评价汉字和汉语一样。这种差异，本质上是一种文化差异，体现出完全不同的运思方向和价值取向。

汉字的人文精神，不仅在于汉字本身"形入心通"的特质，更在于作为一个独立的表意系统，汉字的结构体现出汉民族看待世界的样式，因而汉字具有独立的文化解读功能。汉字是一种以象形表意为基本特征的文字。虽说一般的文字系统都经过象形的阶段，但象形文字所包含的文化信息和语义密码，只有在汉字中基本保留了下来，从而为汉民族文化心理的阐释，提供了系统的依据。中国古代的小学就是以汉字的形式和意义的分析为中心，对经典进行

文化阐释的。而小学的汉字系统，就是一个文化的符号世界。正如金克木所说：

《说文解字》的符号世界是汉朝人在公元前后一段时期的宇宙观（世界秩序），这是一个封闭系统。始"一"终"亥"，是"立一为端。……以究万原。毕终于亥，知化穷冥"。从"一"（元、天）、"上"（下）、"示"（神）、"三"（"天、地、人"、王）开始，到"二"、"二"等而归结到数（从"四"到"九"）"兽"、干（甲……癸）、支（子……亥）。十干分指东、南、中、西、北，又指四季；十二支分指十二个月。最后说是"亥而生子，复从一起"。这个分部排列次序传达了汉朝人认识世界和人类社会自身的完整的宇宙观体系，将整个宇宙排列成一个封闭的有秩序的自我循环的结构。这个符号系统是一个符号世界，反映一个现实世界，更是表现出一个"文化"世界，也显示了汉代人对自己创造的符号（文字）的态度，即符号学的所谓"认识论"（用哲学术语而含义不同）。……古时人总是认为文字符号全体即代表宇宙事物全体（以语言文字表现对宇宙的认识），符号秩序和宇宙秩序有密切关系（符号是万物的象征）。①

不仅是符号秩序，即使是汉字符号本身，其字形的分析诠释也可以用来表达深湛的思想。《易》曰"兑者，说（悦）也"；《论语》曰"政者，正也"；《礼记》曰"仁者，人也"；《左传》曰"止戈为武"；《韩非子》曰"古者仓颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公"……姜亮夫《古文字学》云：

整个汉字的精神，是从人（更确切一点说，是人的身体全部）出发的。一切物质的存在，是从人的眼所见，耳所闻、手所触、鼻所嗅、舌所尝出的（而尤以'见'为重要）。故表声以鼓，以箫管（即言），表闻以耳（听、闻、聪等），表高为上视，表低为

① 金克木《艺术科学谈丛》，三联书店1986年版。

下视，画一个物也以人所感受的大小轻重为判。牛羊虎以头，人所易知也；龙凤最详，人所崇敬也。总之，它是从人看事物，从人的官能看事物。①

我们可以说汉字的解析从一开始就具有思想史和文化史的意义，而不仅仅是纯语言学的意义。

汉字的人文精神的研究，是汉字字形、字义、字音、字能的综合研究。它包含着当代汉字学对汉字性质的反思，也包含着当代汉字研究对书面语言特质的反思。从根本上说，口头语言和书面语言是人类语言的两个不同的本源。声音符号和视觉符号因其各自不同的功能，而共同承担人类交际、信息传播的主要媒介作用。文字因其图像性而具备的突破时空局限的能力，是口语无法替代的。即使是那些没有文字的民族，他们也必定有各种具有象征意义的图形符号。正如陈望道所说："假若追溯源头，文字实与语言相并，别出一源，决非文字本来就是语言底记号。人们知道用声音表达思想，也就知道用形象表达思想。知道从口嘴到耳朵的传达法，一面就又知道从手指到眼睛的传达法。"② 事实上，无论从心理学还是生理学的角度看，人类最初的视觉符号比听觉符号更接近所要表达的东西。一些语言学家甚至认为，有足够的证据证明手势语与口语同时发生，甚至发生得更早些。至少我们没有充分的证据说听觉符号早于视觉符号，也看不出这种说法的必然性。"口语的威望"并不能建立在贬抑"文字的威望"的基础上。

二、汉字改革的科学性与民族性

汉字同汉语一样，也是一种与社会活动、社会发展密切联系

---

① 姜亮夫《古文字学》，浙江人民出版社 1984 年版。
② 陈望道《修辞学的中国文字观》，载《立达季刊》1925 年第 1 卷第 1 期。

的交际工具。汉字的这种性质决定了在新技术革命的新形势下，汉字必须成为一种越来越简便有效的信息媒介。近几年来，随着现代化建设对信息传送高效率、标准化的要求，关心汉字改革的人也多了起来。然而在如何改革上却存在两种对立的观点。质言之，是加快汉字改革步伐，让汉字适应现代科学技术的要求，还是加快科学技术处理汉字的步伐，让科学技术来适应汉字结构的要求？这个谁适应谁的问题，既是理论上需要深入探讨的问题，也是实践上需要不断摸索的问题。分歧的焦点在于，汉字传递信息的功能究竟是好还是不好？在这个问题上，近年来提出的一些新见解值得注意。这些意见认为，不能以形态来区别文字的优劣。汉字的表意作用和方块形式是适应汉语的无形态和单音孤立的特点的，具有简短、明确和易学的优点。印欧语儿童无识多字之难，却有记多词之苦。中国儿童有识多字之苦，却无记多词之难。从形式上看，汉字的方块形式是平面性的。平面文字储存的信息多，优于线形文字。因而汉字拼音化不过是以人之短来毁己之长，是不适应中国国情的。对于这种观点，持不同意见的人们，一般是从传统的语言音义关系理论来反驳的。即如索绪尔所说："语言和文字是两种不同的符号系统，后者惟一存在的理由在于表现前者。"[①] 既然文字仅仅是语言符号的符号，它就不同人的语言思维直接联系，必须依靠语音的纽带来表意。而汉字由于不是直接传写语音的，所以汉字不能很好地完成交际职能。因此汉字由表意文字向表音文字发展是势所必然，符合世界文字由象形到表意又到表音的共同趋势。然而，我们觉得这样回答并未说清问题的全部。汉字改革已搞了几十年。如果我们仅仅停留在西方语言理论关于语言音义关系的认识上，以为这样就能统一认识，这是远远不够的。事实上，我们对汉字的性质究竟有没有真正的了解？我

① 索绪尔《普通语言学教程》，商务印书馆 1980 年版。

们对汉字发展内部和外部的历史规定性究竟有没有全面的考察？张世禄指出：

中国文字的这种特性，所谓表意文字，它的存在是以中国的语言为背景的；因之我们要解决中国文字上的任何问题，一方面固然要论到形体方面的现象，另一方面尤须注意中国语言的特性，以及它和文字演进的关系。而要研究中国的语言，又离不了文字上音、义两方面的现象；因为文字用以代表语言，语言又是以声音来代表意义的。所以要解决关于中国文字上一般的问题，也须把偏旁和体势之学、音韵之学、训诂之学三者当中所由探讨得来的结果，加以综合的研究。无论研究的对象怎样，总是依据那种对象本身的性质，来规定研究它的方法。①

我们就本着这种从中国语文的特质出发，实事求是，综合研究的精神，对汉字改革的科学性与民族性提出我们的看法。

首先，汉字进入形声阶段至少也有两千多年的历史了。两千多年来，汉字的发展长期停滞在形声阶段。除了字形字体有些发展变化外，文字制度基本上没有什么改进。其主要原因，既不在于封建制度的长期统治中国，也不在于古汉语是单音节丰富的语言，而在于形声阶段的汉字基本适应汉语发展的要求。从社会原因来探讨文字制度的变革，并不具有很大的说服力。例如说隶变作为汉字发展史上一次划时代的重大改革，是由于这次变化就发生在中国社会由奴隶制进入封建制的社会大变革时期。事实上，汉字象形作用的消退并非始于隶书。从甲骨文到小篆已能明显地看出这一变化，隶书是从草率的篆书变来的，而在小篆中已有平直的线条而非完全“随体诘诎”。隶变只是进一步符号化、定型化、规律化。汉字的

① 张世禄《研究中国文字的方法》，载《张世禄语言学论文集》，学林出版社 1984 年版。

发展是一个缓慢渐变的过程，并不与社会变革对应。从古汉语字词一致来论证汉字在形声阶段的停滞也缺乏说服力，事实上早在先秦时代词的双音化趋势已露端倪。双音词在《论语》中占总数的25.1%，到《孟子》中已占29%。可见字词不一致的矛盾古已有之，这并未阻碍汉字的发展。值得深思的是，在汉字发展由象形到形声的过程中，曾经有一个假借的阶段。如果沿着同音或音近假借的表词法走下去，本来是可以发展为表音文字的。然而，汉字却只是在假借的阶段踌躇了一下，又向象形表意的旧路上回归了。究其原因，是因为假借字脱离了汉字象形表意特征的基础，造成认读古书的很大障碍，不适合汉族人造字、用字、识字的"望文生义"的心理和习惯。而形声字用同样一个象形基础作为偏旁，加上不同的声符，便可以创制出大量不同的汉字来。这种义符同声符相结合的灵活而又方便的造字方法，既缓和了造字与语言发展不相适应的矛盾，又适应了汉语语言思维的特点，无疑是当时汉字发展的最佳方案。

其次，西方语言是一种形态丰富的语言，它的语音形态提供了该语言词法、句法、语义方面的较完整的信息，因此西方语言必然走拼音文字的道路，通过识读拼音，就可以全面掌握该字所代表的词形所反映的词汇意义和语法意义。汉语是一种非形态语言。汉语句子的词法、句法、语义信息的大部分不是显露在词汇形态上，而是隐藏在词语铺排的线性流程中的。正如著名语言学家洪堡德所说："在汉语的句子里，每个词排在那儿，要你斟酌，要你从各种不同的关系去考虑，然后才能往下读。由于思想的联系是由这些关系产生的，因此这一纯粹的默想就代替了一部分语法。"[①] 正是基于汉语语言思维的这种特点，所以汉字作为"符号的符号"，不能不以象形表意为造字的首要原则，增强单字本身的信息含量，便于读

① 洪堡德《论语法形式的性质和汉语的特性》。

者从上下文的联系中获取语词的确定信息。换句话说，汉语词的形态的语法语义信息量的"匮乏"，在书面语言中是以汉字的语义信息增大作为补偿的。也正是由于汉语语言思维的这种特点，所以汉语毫不忌讳为数众多的同音词带来的词的语音形态信息含量锐减，而这一点正是汉字拼音化的极大障碍。汉语语音系统的发展趋势是简化。普通话只有 21 个声母，38 个韵母，4 个声调，依声韵配合规律拼成 400 多个音节，配以四声总共不超过 1300 个音节。如此有限的音节形式要表达世界上最丰富、最发达的汉语的词汇，势必造成大量同音词。即使在双音词中，同音词的比重也在不断上升。以主写《中国科学技术史》而享誉世界的英国学者李约瑟最近指出："汉字有很多同音词，用拼音拼出来的英文字母根本无法表达其意思，而从汉字一看便知。"他还指出："迄今为止，没有任何一部作品能成功地用汉语拼音写成。"他自己总无法搞清楚拉丁化中文真正要表达的意思，但是一看中文，马上就懂了。[1] 这确实看到了汉字象形表意性质适应汉语表达和理解的特点。在汉字漫长的发展历史中，汉字要同汉语相适应的要求曾推动汉字从象形、指事到会意、形声的发展。在形声字大量涌现后，这一互相适应的要求已基本得到缓解和满足。以后汉字发展的要求只是为更简便而由繁到简的形体变化。已故的文字学家唐兰曾说："中国文字有五六千年的历史，而且现在还活着，还在使用着。这是世界文字史上没有的。是什么力量能使它有这么长的寿命呢？如果它不能适应中国语言的特点，不能适应每一个时代的需要，它能活到现在吗？"[2] 这是值得我们深思的。汉字改革不是把汉语用拉丁字母拼出来就了事，而是不得不顾及几千年的历史必然性和民族性。

其三，从大脑接受文字信息的过程来看，适应汉语的汉字与适

① 转引自 1985 年 1 月 5 日《参考消息》。
② 唐兰的文章，载《中国语文通讯》1978 年第 3 期。

应形态语言的拼音文字也有显著不同。认读拼音文字必须通过语言的分析才能了解意义，认读方块汉字却可以直接从图像获取意义信息，而较少牵动语音的纽带。国外心理学家的实验也证明，儿童阅读英文字母拼写的词的时候，大都是一个字母一个字母地拼出来的。这对有失读症的儿童是很困难的。改用汉字就不存在这个问题。因为汉字不怎么依赖语音，可以由字形直接达到意义。脑生理的研究也表明，汉字的图像信号主要是由接受整体印象的右大脑管的；而拼音文字信号由于吸收有时间先后的线性距离，需要加以分析，所以是由较有分析力的左大脑管的。拼音文字的词符反映在人脑里，要经过语言区才能进入思考区；而方块汉字反映在人脑里，则不经过语言区就直接进入思考区。我们可以设想，如果汉字采用形态语言的拼音文字制度，那么汉字认读的短时记忆负担是成倍加大的，远不如从方块汉字直接获取信息的速度快。当然，当方块汉字组成双音词时，也有线性距离的问题，也需要分析。但这种分析的信息单元是有限的。一个双音词只有两个单元，而拼音文字的一个词，一般总要五六个单元以上。汉字改革的前辈黎锦熙经过实验也认为，纯拼音文字的阅读速度只有方块汉字的 1/3，甚至 1/10。究其原因，就是汉字的信息主要不是靠音来传达的，而是靠形来传达的。所谓汉字达意要经过语音的纽带云云，是照搬西方形态语言的文字形音义关系理论。在汉语的书面语言中，语音信息再充分也过不了同音词一关，更不必说顾全上下文的逻辑语义关系。我们只要想一下为什么汉字中形声字如此众多，难道不是方块汉字为解决同音词问题而以形旁作为区别字义的符号手段，以形达意，努力成为重语义、轻形态的汉语的化身吗？我们再想一下，阅读汉字书面语的速度远比汉语拼音要快，难道不是说明汉字以形达意比汉语拼音以音达意信息传递效率更高吗？汉字的视觉分辨率高，字与字的示差性直观。如“绘画”和“会话”，形体的视觉分辨率是 80%以上，写成拼音，则都是 huì huà，视觉分辨率是零。从信

息论的观点来看，汉字的字形信息是二维的。信息密度大，且无形态变化，容易形成条件反射，阅读效率自然就高。而文字的主要功能正是供阅读的。

根据现代应用语言学的研究，自然语言的处理速度远远跟不上思维的速度，而提高阅读文字速度的最好办法，是通过视觉器官直接接收文字信号。在这方面，方块汉字显然具有很大的优势。我们过去处理汉语语言文字音义关系的理论基础，是语言作为思维的惟一工具的信条。事实上，思维是在比词语更深的层次上进行的。语言是思维表达的直接现实，但不是思维过程的直接现实。因此，阅读理解既可以"声入心通"，也可以"形入心通"，而后者显然比前者效率更高。看来，汉字的音化体制和意化体制孰优孰劣还可以继续研究。在社会信息化的时代，汉字改革在基础理论和实际效果上都值得进一步深入探讨。研究的结果对信息处理、人工智能、计算机软件技术、图像识别、人机对话系统都会有深刻的影响。

其四，从汉字的发展历史和趋势来看，意化的倾向是具有根深蒂固的民族性的。在传统的"六书"中，不论从"文"的含义和"字"的形体构造本身来看，象形都是基础。指事是在象形的基础上加标记来指事的。会意是在原有的象形基础上逐步深化、通过形象的复合，来提示人们的思维和联想的。形声则是在象形符号的基础上，增加声符来扩大文字再生产的。古人云："以字解字，其意自明；左形右声，动逢其源。"可见形声的音化是为意化服务的。其声符往往不是真正表音，而只是大概地譬况一下，而且这个音化的成分还往往兼表意义。甚至有些形声字在意化的作用下，会进一步向意化回归。如"淚"转化为"泪"，"巖"转化为"岩"，陰"转化为"阴"，"筆"转化为"笔"，都成了会意字。假借、转注二法是用字之法，不要说二法所用的字皆为意化字，就是用字的结果也往往是向意化靠拢。如"燃火"的"然"被假借为代词的"然"后，又另造"燃"字。"簸箕"的"其"被假借为代词和副词的"其"后，又另造"箕"字。另一个值得注

意的现象是，汉语引进外来词时以意译为主，很少音译。因为音译用的汉字不表意只表音，这在中国人的文字使用上很不习惯，夹杂在文章中也很别扭。而且汉字像汉语一样一字一音节，也不可能准确表达音素文字。这些都反映出中西语言文字在音义关系上的深刻差别。正如张世禄所说，中国文字的性质，只是一种“目治”的意义符号，一种习惯上的意符。[①] 这使它在根本上有别于拼音文字。汉字的音化是在意化的结构框架内进行的。意化究竟是汉字的劣根性还是优越性，意化同汉语的特质究竟有没有深刻的联系，都值得在深入研究的基础上争鸣一番。

一般认为，语言是同民族思维联系在一起的，是不可改革的。文字是与意识无关的，带有人为性，因而文字体系乃至文字制度都是可以从根本上改革的。这种理论带有一定的片面性。它无法解释为什么某种语言采用这种文字制度而不采用另一种。例如为什么日语既采用汉字，又另造音节字母(假名)?难道不是因为日语以单音节为主要的语音结构形式，而且同音词的比重大，不能不用方块汉字来表现词根意义，同时又因日语的动词、形容词、形容动词及大部分助动词都有汉语所没有的词尾变化，需要用假名来表示吗？汉语的最大特点是语素单音节、活动自由、易于组合。而汉字也就采取一字一语素，专字专用，具有很大的独立性和灵活性。汉语音节结构简单，存在大量同音异义的单音词，所以汉字中80%是形声字。从文字制度到结构规律，汉字都紧紧依附于汉语，与汉语的本质特征有深刻的联系。张世禄曾经说：“世界上无论那种文字都是源出于图画的，后来因形体的演变，图画的色彩渐渐消失，并且和语言结合的结果，常常借用字体来表明语词的音读，就演进成为拼音的字母。可是中国文字始终未曾脱离表意文字的范围以

① 张世禄《从“反切”到国语罗马字母》，载《张世禄语言学论文集》。

进到拼音文字的阶段，那是因为受了语言上这种性质的影响的。"[①] 如果割断了文字同语言性质的深刻联系，文字也就失去了生命力，必然是要枯萎的。

由此我们想到王力在他的《中国语言学史》中曾有这样一段发人深思的议论："汉语的语言文字本身的特点决定了中国古代语言学不以语法为对象，而以文字为对象。"为什么不以语法为对象呢？王力认为"因为汉语的语法是比较简单的"。从缺乏形态变化这一点来看确实如此。为什么以文字为对象呢？王力说："由于汉字不是拼音文字，令人有这样的印象，以为文字可以直接表示概念……音读和训诂都是从文字生出来的。"我们觉得这一点似乎说倒了。正因为汉字是可以以形达意的，是可以同思维直接联系的，所以汉字在古代不可能是拼音文字。这也就同时回答了，"在西洋，语言学与文字学可以截然分科。在中国古代，语言学离开了文字学就好像无所附丽"。西洋语言的文字通过语音同人的思维联系。由于有一条语音的间隔带，文字作为一种间接的非音义全息的符号，具有相对的独立性。因而语言学也是独立的，职能明确的。而方块汉字同汉族人的思维之间似乎看不出这样一条语音的间隔带，它直接反映思维的音义全息的内部语言代码，因此，语言音义关系的研究自然就直接附丽于汉字。加上"小学"处于经学附庸的地位，文字直接跟通经发生联系，所以中国古代语言学两千年来，《说文》始终处于"小学"的统治地位，语言学离开文字学就好像无所寄托。

其五，在以上讨论的基础上，我们认为有必要修正迄今为止我国文字改革理论所依据的西方语言的文字音义关系原则及其在这一原则基础上得出的关于世界文字发展规律。显然，一条文字学的普遍原理如果无法概括世界上使用人口最多的汉字的事实，那就失去了普遍意义。

---

① 张世禄《高本汉与中国语文》，载《张世禄语言学论文集》。

从亚里斯多德的时代起，就把文字看成“语言符号之符号”，一种语言的复制品。到索绪尔时代，则更明确地把语言和文字的关系看成是一个人的相貌与他的照片的关系。这种观念深深植根于拼音文字对语言的依附性。文字是为克服语言转瞬即逝的时空局限而创造出来的。它比语言优越的地方在于它不是音响型的，而是图像型的。这种作用于视觉的功能使它得以授之异地，传之异时。文字的图像性越强，它突破时空局限的能力就越大。图像性是文字体制自立的本质。语言有声音和意义两个方面。文字既可以与声音相联系，也可以与意义相联系。当文字与声音联系的时候，它的图像性锐减，受时空的制约则增大，成为一种完全依附于口语的非自立的体制。于是，有多少词，就要有多少字．词音易变，字形也就要变。这种“字话一律”使拼音文字的常用字量和历史积累字量极度膨胀，大大超过表意文字。当文字与意义联系的时候．它的图像性增强，成为一种超时空的不完全依附于口语的自立的体制。文字这种相对于口语的稳定，使它不必随语音一起受时间变化、语言融合、方言分化、转译外来词等客观条件的制约或影响而不断变动。汉字作为一种表意文字，正是充分发挥了这种超时空的独立作用，维系了中华民族几千年言语异声的统一，传承了文明古国一代代绵延不息的文化。因此，文字的自立与否，视其与语言音义的何种联系而定。西方语言的文字附属论反映的仅仅是拼音文字的事实。

以索绪尔为代表的文字理论，是被持“符号之符号”观点的人尊为经典的。然而正是索绪尔在他的《普通语言学教程》中指出：“对汉人来说，表意字和口说的词都是观念的符号；在他们看来，文字就是第二语言。在谈话中，如果有两个口说的词发音相同，他们有时就求助于书写的词来说明他们的思想。但是这种代替因为可能是绝对的，所以不致像在我们的文字里那样引起令人烦恼的后果。汉语各种方言表示同一观念的词都可以用相同的书

写符号。”在文字的音义关系上，索绪尔十分明确地把汉语同印欧语区别开来。他指出他的研究只限于表音文字体系，特别是只限于当时使用的以希腊字母为原型的体系。这种字母总是相当合理地反映着语音。而随着语言变化，这种写法和发音间的和谐又不能持久，以至拼音文字逐渐遮掩了语言的面貌，仅仅成为一种语言的伪装。索绪尔正是在这种情况下提出打破“文字的威望”，文字惟一存在的理由在于表现语言的观点。可见，即使是索绪尔也并没有试图用拼音文字的原理和发展规律来取代汉字的原理和发展规律。相反，他倒是指出了拼音文字的严重的时空局限性，反衬了汉字的超时空优越性。我们自己又为什么要把“洋框框”往汉字上套呢？

马克思曾有一句名言：“语言是思想的直接现实。”斯大林则进一步指出：“没有语言材料，没有语言的‘自然基础’的赤裸裸的思想是不存在的。”[1] 这里所说的思想的“自然基础”，不仅指听觉手段（有声语言），而且包括视觉手段等其他物质手段。否则我们就无法解释丧失了听觉能力的聋哑人为什么能够思维。聋哑人的思维是靠“目治”发展起来的，其手段包括“看话”、“手指语”、“书面语”。这些视觉语言都可以作为发展抽象思维的基础。近年来一些学者对中文失语症的研究也表明，丧失口语造句能力的病人，却能用卡片编成句子。病人虽然无法发出字音，但却能领会该字的意义。总之，思维内容（语义）同物质手段的联系是多维的。语言学的一条基本原理就是音义关系的任意性。从本质上说，语义和语音之间并无必然的联系。无论是声音形式还是文字、手语形式，都仅仅是一种社会的约定俗成。

从文字作为一种视觉信号的本质特征出发，我们可以说，文字体制是同具体语言联系的。语言无所谓优劣，文字也无高下之

① 斯大林《马克思主义和语言学问题》，人民出版社 1971 年版。

分。汉字的常用字高度集中，生命力极强，能灵活组装以最简明的理据表达日新月异的词汇发展。这一优点却是拼音文字无法企及的。我们认为，整个中西文化发展的比较都是不同向的特质比较，而非同向的速度比较。这个问题容当后论。张世禄对文字同文化的关系曾有十分精辟的论述。[①]他指出，世界上无论哪一国的文字，必定和它的历史及文化息息相关，不能加以栽植或更换。因为一国文字的形成，乃由于历代人民传习应用，渐次推广的结果，并非可以一蹴而就的。如果离开了历史的背景和文化上的根据，而欲在某国创造一种新文字，或者把另一种文字勉强移植过来，那决不会有什么成果；纵使不致引起坏的影响，至少也是徒劳而无功。我国幅员辽阔，方言复杂，几千年来维系统一的交际工具，就是汉字。我国汉民族几千年吸收、同化了数以千百计的异族，汉族文化得以在国内及东亚诸民族发生广泛的影响，也同汉字的传播有关。在世界上屈指可数的几个文明古国中，只有中国没有中断文化，把古文化一直继承下来。我国历代留存下来的文献也特别丰富。这都同汉字“前人所以垂后，后人所以识古”的特点有着深刻的联系。总之，在对汉字的认识上，我们既不必因汉字之独特而妄自尊大，也决不可因汉字之独特而妄自菲薄。从本世纪20年代开始，国外就开展了对中文心理学的研究。70年代以来，认知科学的理论方法异军突起，中文心理学的研究已逐渐进入对人类基本语言的定义、历程和行为法则等重要领域的探讨。汉字在形、音、义方面的独特属性，已成为认知科学取得新成果的重要媒介。对汉字特性的深人思考，将在了解人类思维的本质和语言行为的真象的广阔领域内产生重大的突破和贡献。

以上我们的讨论是从人脑同汉字的关系出发的。我们认为在现代信息社会，汉字传递信息的效能对于人脑来说究竟比拼音汉

① 参见张世禄《汉字的简化运动》，载《张世禄语言学论文集》。

字快还是慢，是一个需要利用现代科学技术手段加以深入研究的问题。汉字改革是我国语文现代化的一项既定方针。但如何改革，却需要有坚实的科学依据。汉字改革要适应新技术革命的要求，更需要把我们的改革方法建立在最充分的科学基础上。我们认为，在目前的情况下，汉字改革可以根据人脑和电脑的不同特点，有主有从地进行。即以整理、简化汉字为主，把拼音汉字作为一种辅助文字用于通讯、传输、序列索引编制、代号、缩写、打字、印刷等方面。二者相辅相成，互相促进。也可以结合起来，加强汉字编码的研究，先使现行的汉字进人计算机时代。近年来，我国的科技工作者已成功地将汉字分解为基本的笔型单元。经过试验，字型的输入比英文更快。因为每个汉字平均击键只需 2．8 次，而英文每个字母需击键一次，绝大多数英文单词字母都在 4 个以上。这就证明汉字信息技术的完善完全可以使汉字在信息社会里发挥其独特的优越性。汉字拼音化运动至今快一个世纪了，由国家制定的《汉语拼音方案》至今也推行了 30 年了，但汉字拼音化成效却不大。这不能不说是与纯拼音文字不适应汉语特点有关。从发展的观点看，汉字笔划的繁简已不是汉字改革的首要问题。汉字结构框架的系统性、条理化倒可能是汉字科学发展的方向。其实，未来的汉字即使要拼音化，我们相信也决不会是与西方形态语言的拼音文字原理一致的。汉语的“声入心通”有其独特性。西方形态语言的词形以发达的辅音和元音自由接缀，各音素之间界线分明，音节结构复杂，词的信息是由各个音素共同来承担的。汉语词的信息本质上不是靠各音素线性排列均匀摊派的，而是靠声韵双拼的。声母和韵母在汉族人的音感中，都是以基本语言单位的身分出现的。我国传统的音韵学就是按声韵调的体系来研究字音的。我国古代的韵文用韵也要求韵腹和韵尾（如果有韵尾的话）都相同。（而形态语言的诗歌押韵可以用独立的辅音）即使在近代引进了西方语音学的音位分析方法，我们依然又把音素组装

成声韵拼合的模式。可以说汉语的声母韵母在汉族人的音感中是一种广义的音位。这又是另一个问题，我们另文再论。

第三章

中国语文传统的文化阐释

第一节　汉语训诂的释义范型

训诂学是中国语文研究传统中历史最为悠久、范式最为典型的学科。它既是汉语研究的发端之学，又是几千年语文传统的集大成之学。历代学者从训诂探究着中国文化阐释的无穷奥秘。历代书塾又以训诂开启着童蒙弟子的文化智慧。这样一门同时联系着中国人的学文化和文化学的宏大学科，它的继承与发展成为历代语文学家关注的课题。尤其是在近代引进西学之后，如何以健康的心态面对中西文化传统的碰撞，如何以冷静的气度重新发现和选择传统并赋予创造性的转化，这是摆在当代中国语言学面前的历史课题。

一、训诂本体论：解释学，而非语义学

本世纪初，在西方学术思潮的冲击下，具有现代语言学眼光的一代学者，开始重新审度传统语言学在现代语言科学体系中的地

位。对于训诂学，人们将它与音韵之学、形体之学相区别，看作是字义学，与西方语言学的 semantics（语义学）相认同。张世禄认为，这种简单的比附忽视了训诂学在中土得以产生和发展的独特的语言文字和社会历史条件。训诂学的发生，主要原因在于处理中国文辞当中同字异义和同义异字现象及这种现象所造成的种种困难。这些现象之所以存在，又因为中国语词的音读形式单纯，同音词语众多、文字不采用拼音形式，往往借字表音，而各字的音读又时有变化；同时字义本身也可以转移，意象上相类或相通的字体常可互用。由此，致使古书中有些辞句所用字体相同而意义各异，或所用的字体各异而意义相同，读书识字遇到困难。张世禄明确指出，中国训诂学的性质，与其说它是字义学，不如说它是解释学。中国训诂学并非纯粹的字义理论，而是大部分偏于实用的研究，是读书识字或辨认词语的一种工具之学，它与 semantics 是异质的。[1]

"实用的""工具之学"，鲜明地概括出中国训诂学的本体论特征。西方的语义学，或是研究话语（符号）的本源，根据是否真实、在逻辑上是否一致，去研究话语（符号）能否成立，成为哲学的语义学（philosophical semantics），或是根据话语行文和说话人的物质环境，以及智力环境间的关系去研究语言的意义，成为语言的语义学（linguistic semantics），都不具备"解释"的性质。而"训诂"本身，就有通释古今各地语言、规定各字的意义，阐明各字内容的意思。它是一种工具之学，目的在实用；而所谓理论的部分，也只是解释字义的方法论。

"解释学"不仅是对训诂学本体论的界定，而且还使这门古老的学科具有了当代人文科学一般方法论的意义。在古代西方，为了对法律进行法学解释，对圣经经典文献进行神学和语义学的解释，产生了解释学（hermeneutik）。这种解释学以寓意解释（alle-

① 《张世禄语言学论文集》，学林出版社 1984 年版。

gorischen interpretation)为核心,类似我国早期传经解释“微言大义”的方法。这种“主观”的释义方法在宗教改革时期受到抨击。人们认为经典之所以需要解释,不是因为流传下来的东西难以理解,造成误解,而是因为现存的传统由于发现它被掩盖了的原始东西而破坏和变形了。它的隐蔽的或变了形的意义,应当再被探索和重新说明,以获得一种新的理解。于是寓意解释转向经典文字的研究。它表明正确地理解和解释古代经典,对于社会生活和文化生活是极其重要的。然而到了近代,解释学又出现了新的超越。人们意识到对语言进行词源方面的研究,不仅可以发现以前几代人活动的环境条件,而且可以发现他们对于这些条件的独特的反应。人们使用的语言形式和表象,极为宝贵地显示了人们的心理过程和看法。这些过程与看法,由于时间的进程而非常不同。当代解释学进一步认为,意义体现人与世界的种种复杂的关系。对于各种各样意义的理解和解释不是一个简单的、可以一劳永逸地完成的任务,而是人类认识自己、认识世界的活动的主要方面。张世禄把训诂学界定为解释学而非语义学,不仅肯定了训诂作为一种狭义的文本解释的方法论,而且肯定了训诂学以意义的研究为核心,对我国古代经学、哲学、史学、文学、文学批评、艺术等人文科学的研究和社会历史的发展所起的积极、巨大而又深刻的作用,肯定了训诂学作为我国古代人文科学一般方法论的重要地位。这种对于训诂学的解释学价值的认定,将使我国对训诂和训诂学传统的研究,打开一个全新的视界。作为解释学的训诂学,将既是一种文化哲学,又是一种跨学科的研究方法。它的本体论和一般方法论意义,一旦为社会、人文科学界所认识,必将为各学科的研究开辟新的探索途径和广阔天地。因此我们可以说,张世禄的训诂本体论预示了我国训诂学在当代社会科学交流、渗透与融合的大趋势中的领先地位,划出了一个时代。

二、文法:训诂的一个基本观念

我国传统的字义训释,注重文字学和音韵学的训练。这种素质,在接受了西方学术思想的一代学者看来,是非常不够的。胡适等人曾指出:前人说经,都不注意古文语法,单就字面作训诂,所以处处强为之说,而不能满人意。即使是王念孙、王引之父子的《经传释词》,指出了许多前人误认的字是"词"(虚字),但仍不能明了那些做古文字的脉络条理的"词"在文法上的意义和作用,而只能用"词"、"语词"、"助词"、"语气词"一类笼统的名词。张世禄进一步指出:在前代训诂学家的训释中,事实上蕴含着文法观念。例如王念孙《读书杂志》把"力争则力政,力政则无让"中的"政"解释为"征伐"之"征",除了文字音韵上及古义的证明外,必定由于"力政"和"力争"之对比,认定"政"为动词,而非名词。王引之《经义述闻》把"恶之易也,如火之燎于原,不可乡迩"中的"易"释为"延易",除了音韵训诂的根据以外,也是将"恶之易"与"火之燎于原"对比,断定"易"非形容词或副词,而是动词。由此可知,训诂家必须具有文法观念,才能把许多有疑义的字句解释得怡然涣然,才能把前人许多增字为释的弊病和难通的解释扫除廓清。清代训诂学家所取得的成绩,离不开他们的文法观念。

把文法作为训诂的一种基本观念,是张世禄训诂学思想的一个特色。字义的训释除了文字、音韵上的个体静态依据外,更有文字应用中的群体动态联系,后者更为根本。张世禄认为,解释实际文辞中的字义固然须先有文字学、音韵学的训练,但我们尤须知道文字的应用必定是各字的互相连结以组成辞句,才能显示意义。积字而为句,积句而成篇章。各字的应用,不能离开辞句而独立地显示意义。因而字义的解释,必须在全篇全章或全句的总意义以及上下文的关系上都通得过去,才可称为精确妥当,否则便有望文生义

和穿凿附会的弊病。例如《论语》"子路有闻，未之能行，惟恐有闻"，只有见到了"子路有闻"，才知道"惟恐有闻"的"有"不是有无的有，而作"又"解。我们从这里可以看出，张世禄提出训诂的文法观念，不仅仅是西方意义上的"句法"(syntax)观念，而本质上是语用学的观念。他深刻地把握住了中国训诂要义的真谛：以语文的实际运用形态(而非备用形态)为释义的最高原则。这一原则典型地体现出中国语言学传统的人文主义精神，同时也是对当代语言学和语言哲学的一个引人注目的贡献。

西方分析哲学家曾经认为，语言的目的就是交流或真或假的事实。他们长年把自己关在概念、命题、逻辑的象牙之塔里，完全漠视话语行为中的交际意图。然而，词义不是一查《说文》之类即可昭然若揭的。正如张世禄所指出的：字不能离开辞句而独立地显示意义。在语言交际的函数中，参与言语活动过程的各种变量总是使意义千变万化，作为备用形态的字义充其量仅有引导释义的"线索"作用。正因为如此，维特根斯坦指出："一个词的意义是它在语言中的使用。"弗斯则说得更为透彻："每一个用于新的上下文的词都是一个新词。"这是因为话语的意义，最终是由话语行为(speech act)决定的，上下文实际上提供了一个社会场合或情境，正是它决定了词义。中国古代语言哲学认为："知者不言，言者不知。"庄子云："古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封矣，而未始有事非矣。事非之彰也，道之所以亏也。"所谓"加"、"封"，正是语言对客观事物的界定。然而这种界定言传，又往往同时是对客体的肢解与割裂。中国的训诂学正是在这种"道可道，非常道，名可名，非常名"的语言哲学的影响下，否定了语言表层与客观事物、思想意识的机械对应，否定了以语辞静态备用意义为研究对象和客观真理的纯语义学，转而以语文的实际运用形态为释义原则，突出了语境的决定意义，突出了话语行为的社会意义，最终是突出了语言活动中人的主

体意义。正是在语言活动中人的主体性这一点上，当代语言哲学、语用学与中国的训诂学传统找到了交汇点。

然而，仅仅满足于语文的实际运用形态还是不够的。面对着话语行为中人的动机、意图及一系列社会文化因素的变量，我国训诂学还缺乏一个明确的、普遍的、能有效控制和处理大量语言和非语言因素的结构框架。质言之，我国的训诂学还缺乏一种自觉的文化意识，即沿着语言所给出的线索，把握住涵盖整个中国文化的汉民族社会、历史的意义体系，把握住民族文化心理结构。因为汉民族的全部话语行为，都是涵泳于这个文化的意义体系之中的。反过来说，如果我们从民族文化的意义体系（不仅仅是语义）和心理结构入手理解和训释语言表层词语及其文法排列的丰富涵义，我们的语义解释不仅更妥贴，而且必将对中国文化的研究发生极其深刻的影响。因为语言的发展进程正是人类心灵的直接体现。同时，这种文化通观下的语言训释，还能帮助我们步步深入地理解汉语作为一种思想载体与中国文化的独特联系。

三、历史主义：训诂学的一个基本原则

马克思曾经指出："维科的著作，包含着沃尔弗（《荷马》）尼布尔（《罗马帝王史》）的萌芽，比较语言学的基础（虽然处于想象的形式）。"在这里，马克思充分肯定了语言学的历史主义原则。从本质上说，不论语言学家从事的研究是共时的还是历时的，是谱系的还是类型的，他都是在研究发展中的语言。即使是语言现象的地域分布，其背后依然有历史制约性。因而历史主义，是语言学的一种科学的世界观。

然而历史主义原则在我国语言学的研究中曾有种种偏差。其中之一是受欧洲青年语法学派的影响，把语言的历史性凝固化，成为一种古今的二元分割。不是把历史材料作为解释语言历史发展

的手段，而仅仅把兴趣停留在历史材料本身，其结果往往造成语文训释中的简单化的盲目推断和类比。张世禄多次指出，历史材料可以用来解释语言现象，词源研究的结果也可以用来阐明历史上的一些问题，但是语言现象的本身，依然还是一个历史的问题。

一些欧洲语言学家曾指出，印欧语系的语言中表示"牲畜"的词，跟表示"财宝"的词有词源上的关系，因而推断"古代"斯拉夫人与日耳曼人曾经是用牲畜作为财宝的。我国一些学者也认为，北方话的"隔壁"，广州话叫做"隔篱"，这可以反映原始广州人是以篱笆作墙壁的。张世禄指出，上述欧洲语言学者所谓"古代"只是一个泛指，没有质言某个时代或原始时期。问题在于，广州话把"隔壁"叫做"隔篱"，这种现象是不是"原始"广州话所具有的呢？"隔篱"这个词语在古代文学作品中常见。如杜甫《客至》诗："肯与邻翁相对饮，隔篱呼取尽余杯。"熊钚《捣衣曲》："隔篱翁媪寐不然，月落尚闻砧杵声。"张世禄认为，这个词语不可能是古代诗文采自广州方言的，而很可能是从古代文学语言中流传进入广州方言的。既然不能认定"隔篱"是"原始"广州话词语，便不能据此推断"原始"广州人具有那种风俗习惯。因为它不符合历史主义的原则。

张世禄提出的作为训释对象的语言现象本身依然还是一个历史的问题，对在训诂学中充分贯彻历史主义原则有深刻的启迪。科学地认定语言现象的历史性，其意义在于对这一现象的训释选择一个有限时空的文化意义场。如前所述，人们使用的语言形式和表象，极为宝贵地显示了人们的心理过程和看法。这些过程与看法，由于时间的进程而非常不同。在历史主义的指导下，科学认定语言现象所处的文化意义场，将使训诂获得极强的解释力与生命力。

四、音义相关：训诂学的一个基本思路

因声求义，是中国训诂学传统的一个特色。张世禄从现代语言

学的观点出发，对这一传统作了深刻的阐发。他指出，汉语词汇的丰富发达，正是由于语音和词义两种要素的矛盾性和适应性。作为语言建筑材料的词汇，必须用语音来做物质外壳。词是音义结合的统一体。由于词义是客观事物的反映，客体和它们的名称之间没有必然联系，因而音义的矛盾性是绝对的。而且音义两种现象又各有其特质，各自包含特殊的矛盾，如语音内部发音作用的简易化与表意作用的明晰化之间的矛盾，词义内部概括作用与区别作用的矛盾等，因而语音和词义的发展又有明显的不平衡性。但是，音和义既然存在于同一个词的统一体中，彼此之间又具有相互依存、相互联系的适应性。这使得意义相近特征相类的事物，在命名的时候，很可能用相同或相近的音素来表示。这就产生了在一定历史条件下的词语"音同义通"现象，从而打开了中国语词独特的"因声求义"的训释思路。

张世禄对汉语语词"音义相关"特点的理论阐述，不仅对中国训诂学的"因声求义"传统给予了科学的解释，而且指出了汉语词汇发展、丰富的重要理据。它使我们意识到，隐藏在训诂学"因声求义"现象之后的，正是汉语词汇以其音义相关性孳乳繁衍的系统性。因此，汉语的训诂，既可以循声义相关的思路突破字形的迷障而求得语义的真相，更可以据声义相关的原理建立同源词系统，为因声求义提供一触类旁通、纲举目张的整体性释义框架。例如"空"、"窍"、"窖"、"孔"、"口"、"喉"、"胸"、"广"、"圹"、"潢"、"隍"、"沟"、"谷"、"糠"、"筐"、"崆"、"壳"等词，在上古音中都有一个舌根音或喉塞音的声母，一个舌根音（包括舌根鼻音）的韵尾，意义上都有"中空"之义，因而是同源词族。同理，"蒙"、"濛"、"瞢"、"梦"、"冥"、"瞑"、"盲"、"忘"、"茫"、"荒"、"莫"、"耄"、"望"等词，都有"蒙蔽不明"之义，语音上也相近，也是同源词族。（当然，这里的"语音相近"依据的是上古音系统）不仅如此，张世禄还进一步指出，矛盾对立的事物，双方处于一个统一体中是互相依存的。所以反映这种

关系的相对或相反的意义，也必定是互相联系的。矛盾对立的事物，又在一定条件之下各向着相反的方面转化，反映这种转化的过程，词义发展中就出现以“乱”训“治”，以“故”训“今”的反训现象。同源词族中也就会有意义相反或相对的词，如“腹”“背”同源，“夫”“妇”同源，“消”“息”同源，“本”“末”同源，“顶”“底”同源，“天”“地”同源。这些有趣而又有深刻理据的语言现象，为汉语语词的训释提供了一个个音义相关的释义场和系统的词义框架。

用音义相关的基本思路，贯通语词发生学意义上的族属关系，这不仅使训诂学具有汉语词源学的意义，进入科学的语义系统研究，而且为汉藏语系亲属语言的比较研究奠定了切实的基础。因为建立汉藏语系语言的比较语言学，其先决条件正是理清汉语词汇内部许多语词的族属关系。印欧系语言的词源研究所关注的不外是语词的历史比较，即：(1)将某一种语言的基本的、原有的词与亲属语言和方言词相比较；(2)确定某一种语言合成词的组成部分，找出其历史联系；(3)找出某一种语言外来词与有关外语的联系。而以音义相关为脉络的族属关系研究，正是由汉语的语言特点和文化性征规定了的汉语词源学的重要面独特的内容。

五、民族性：训诂学的一个基本立足点

语言，总是具体的民族语言。作为一个民族看待世界的样式，语言结构中深埋着民族文化心理结构。在这个意义上，语言本质上是一个民族文化的意义系统和价值系统。语文的训释，必然离不开这样一个系统，因而训诂学的解释，必然是一种文化阐释。民族性，是训诂释义的灵魂。

然而，在以往的训诂实例中，一些解释却时常游离于汉语文意义系统之外，比附印欧系语言的词义模式类推。例如依据印欧语中“城”这个词的原始意义是“城堡”、“堡垒”，类推出汉语“城”这个词

总和“城垣”、“城墙”、“城池”等联系在一起，“提起‘城’来总会使人想起从前曾有过一堵高大的围墙围住”。张世禄一针见血地指出，语义发展的规律性，应该像语音对应的现象一样，是在同系族的亲属语言中显现出来的。汉语既然跟印欧语系的语言不同系族，怎么可以依据它们的词源来类推呢？事实上，印欧语中的“城”都是由“防御敌人”的意义而起的，而汉语中的“城”却并非如此。《说文》：“城，所以盛民也，从土，从成，会意，成亦声。”《释名·释宫室》：“城，盛也，盛受国都也。”《白虎通》：“城之为言宬也。”“城”、“盛”、“宬”都从“成”得声。据《说文》：“成，就也，从戊，丁声。”朱骏声《说文通训定声》谓“从茂省”，可知“成”有“成就”、“茂盛”义。“成”从“丁”得声，据《广雅》“丁，强也”，“丁”有“壮盛”义，与“成”义相通。而“城”又与从“丁”得声的“亭”音义相通。《说文》：“亭，民所安定也，亭有楼，从高省，丁声。”可见，从音义相关上看，“城”的原始意义应是“成长”、“生聚”、“聚集”。由“成长”引申为“茂盛”，由“生聚”引申为“安定”、“盛受”，由“聚集”引申为“堆积”、“层叠”等义。(《尔雅》“丘一成为敦丘”，郭璞注：“成犹重也，《周礼》曰：‘为坛三成’。”)从以上与“城”音义相关的词族系统来看，汉语的“城”并非出于“堡垒”和“防御”的概念。它的原始义既跟“城垣”、“城墙”有关，也跟“城市”、“都城”有关。

从根本上说，不同民族语言的词义系统，没有类比的可能，这是由语言的人文属性决定的。尤其当语文训释追究一个词的词源意义及其发展脉络时，它只有在该文化本身的体系中才能真正地获得价值。命名不是具有普遍性的抽象的语言存在，而是由一个个特殊的语言集团个别进行的。世界万象原是一个混沌的连续体。人类不同的社会集体根据不同的文化意识给这个连续体以一定的秩序，因而命名是一个民族创造有体系的(而不是混沌连续的)人文世界的整体作业。对于特定语言集团的人来说，万物因有了名字且形成秩序，才成为有意义的存在，才成为人的世界。如蔬菜和水果

的世界,色彩和味觉的世界……语言也就因此成为人与世界的根本纽带。我们可以说,人的语言性与语言的人文性决定了训诂释义的民族性,语言文化之圆制约着说文解字的立足点。

六、同义互训:训诂学黄土地上的一片新绿

从某种意义上说,汉语数千年的训诂之学蕴藏着极为丰富的中国文化之谜。开发这些文化矿石,需要训诂学家对训诂传统不断有新的发现,实现新的创造。张世禄近年来以"同义互训"为枢纽,打开了训诂学传统通向汉语构词法和汉语基本词汇的两条千古暗道,令语言学界耳目一新。

通往构词法之道,是从汉语丰富的同义词开始的。同义词是一些在意义上有细微差别,而所表示的基本概念和用法相类同的词,因而它们彼此可以联合起来表示一个共同的意义,如"脂膏"、"言语"、"饥馑"、"性情"等。这些同义词的联合结构,经过不断的使用,就凝固为"同义并行复合词"。这类词既然是同义词的联合,就与训诂学上"同义为训"的体例密切相关。如《尔雅·释诂》:"初、哉、首、基、肇、祖……,始也。"被释词与训释词"始"就常联合起来使用,凝结为"初始"、"首始"、"始基"、"肇始"等复合词。由于同义词相训释的过程,实际上就是同义词相联合使用的过程,所以同义词在训诂上的作用,与具有构词法意义的同义并行复合密切关联。于是,同义词的丰富性使词义解释上形成"同义为训"的体例,同义词在训诂学上的这种作用又促使同义词之间经常联合起来运用,产生大量同义并行复合词,更增加了同义词的丰富性。由此循环往复,相互推进,使得汉语越发展,词汇越丰富、越纷繁,用来解释词义的训诂体例也就越发达,越严密。

张世禄认为,汉语训诂学之所以沟通构词法,是因为构词使单词组成复词,其目的本与训诂上要求了解词义、明确词义是一致

的。《荀子·正名篇》说："单足以喻则单，单不足以喻则兼。"所谓"兼"，就是由单词合成复词。合成的关键即在"喻"，《说文序》所谓"厥谊不昭，爰明以谕"，"喻"就是"晓喻"。训诂和构词，都是为加强语文的明确性，以阐明词义、通晓名物、沟通思想。构词上的化单为复，把构词成分结合起来，就像训诂上训释词与被训释词的互相注释作用一样。因此，一个同义并行复合词，就包含着一个"同义为训"的体例。张世禄以其独到的语文阐释眼光，将作为解释学的中国训诂与作为词汇建构的汉语词法内在地联系起来，划出一个以同义互训为圆心的释义构词之圆。这个圆的循环不已，使人们强烈意识到中国训诂在文化阐释的同时是如何积极地参与中国语言的建构的。这种"圆"的运行，又正观照了"天人合一"的文化精神。

通往基本词汇之道，是从训诂的已知推未知开始的。基本词汇是语言词汇库中具有全民性、常用性、稳固性和极强的构词能力的主要部分。它在千百年中长时期为全民族所普遍认识，普遍使用，具有"熟知习闻，见词明义"的特点。对于这类词，是用不着再加训释的，因而许多训诂学专书，如《尔雅》、《方言》、《广雅》之类，以及许多古籍当中的注解，往往略去了对多数基本词的解释，而注重于古语词、方言词、专门用语的解释。不仅如此，基本词还经常作为训释词来解释"古今之异言，方俗之殊语"。因为训诂总是从已知推向未知。在这一点上，它同词汇的派生孳乳过程和学习词汇的循序渐进过程相叠印。张世禄从这一契合点上，认定训诂的训释词汇与汉语历史上的基本词汇有着必然的内在联系。词汇学中作为基本词的条件，也就是训诂学中作为训释词的条件，即"同义为训"体例的本身将基本词和非基本词划分开来。这是一个有着丰富文化内涵的创见。基本词汇是反映人类特定集团的基本活动、基本特性、基本观念的符号群。基本词的认定，对于研究民族文化心理中一些具有根本意义和永恒价值的观念形态，研究不同历史时期民族文化的独特精神与结构，都有重要的意义。它为文化阐释提供了一个深

层结构。

西方人类学家和语言学家，曾试图确定表示全人类活动的共同的和基本的概念与情境的基本词汇。他们从考古学上通过测定遗址中发现的木片放射性碳的残存量来推定遗物年代的方法受到启示，认为可以对不同语言中共有的基本词进行词汇统计比较。美国语言学家斯瓦迪修认为，各种语言的基本词汇在约1000年期间，大约有19%的词消失。根据这一学说，如果弄清从一种语言分裂出来的两种语言的基本词汇的共同残存率，就可以算出这两种语言的分裂年代。斯瓦迪修的公式是：

$$d = \log c \div 2\log r$$

（d为两种语言分裂后的年数，c为两种语言的共同残存率，r为0.81）

如果在基本词汇100个词当中，两种语言共同残存量为66个词，那么分裂年代就是1000年前。然而，这种方法却有极大的局限性。首先，这种测算必须先假定两种语言具有亲属关系。其次，这种测算抽离了基本词汇的文化属性，包括具体语言中基本词汇的结构体系、释义内涵及其体现的文化精神。人们很难想象在进行这种文化剥离之后，纯化的“基本词汇”是否还具有语言学和人类学的意义。它们事实上成了一堆无生命的标签。由此反观张世禄从民族语言的文化阐释中认定基本词系统，将在特定时空的文化圈内的语文释义和语文建构内在、有机地统一起来，形成基本词——训释词的生生不息的对流与循环，这对于中国训诂学与词汇学文化意识的开掘是很有深度的。

不仅如此，张世禄还从《说文》这类每字必释其义的训诂典籍中，看出了基本词训释基本词之例，从基本词之间同义为训、反义否定为训、相关义为训、本字为训及同音（同源）为训的体例中，看出了汉语基本词汇的体系构成，从一种特殊的种属名为训的体例中，看出了汉语基本词的一个不为人知的特性——广义性。这为中

国语言文化的研究开辟了一个崭新的领域，对人类的语言学、解释学的研究也是一个新颖的贡献。

中国的训诂释义之学，具有人类文化传统中无可比拟的悠久历史和深厚积淀。如何使训诂学获得一种自觉的文化意识和当代意识，从而不在传统中尘封而实行传统的创造性的转化，成为文化阐释中的领先科学，这是中国训诂学面临的具有世纪意义的课题。西方古希腊思想家赫拉克利特曾这样表述西方民族的语言信念：不是物质世界而是人类世界，才是正确解释宇宙秩序的关键所在。在这个人类世界中，言语的能力占据了中心的地位。因此，要理解宇宙的"意义"，我们就必须理解言语的意义。如果我们不能发现这个方法——以语言为中介而不是以物理现象为中介的方法——那我们就找不到通向哲学的道路。当代文化哲学家卡西尔进一步认为，所有的文化形式都是符号形式，应当把人定义为符号的动物来取代把人定义为理性的动物。只有这样，我们才能指明人的独特之处，也才能理解对人开放的新路——通向文化之路。中国文化传统的语言信念表述得更为简洁而广袤，"文者，天地之精英"；"鼓天下之动者，存乎辞"。张世禄的训诂学思想启示我们，在穿越扑朔迷离、蕴藉万端的汉语言迷宫时，引导我们前行的阿里阿德涅彩线，正是比谁都古老，而又将比谁都年轻的文化释义之学——中国训诂学！

第二节　汉字形态的文化历程

一、汉字构形的具象之源

如果对人类各民族的文字形式作一个二元区分的话，那么在

一端的是表音文字，在另一端的是表意文字。这两类文字都能够忠实地记录语言，帮助语言克服时间和空间的局限，使之授之异地，传之异时。然而，作为一种文化样式，这两类文字的文化内涵却有很大的不同。结构主义语言学家索绪尔曾把印欧系形态语言和拼音文字的关系，经典地解释为一个人的相貌和他的照片的关系。他认为，表音文字的目的，仅仅是要把词中一连串连续的声音摹写出来。这种文字存在的惟一理由仅仅在于表现语言，因而它只是口语的记录工具，是语言符号的符号。与此相对照，索绪尔认为表意文字一个词只用一个符号表示，而这个符号却与词赖以构成的声音无关，而与整个词发生关系，因此也就间接地和它所表达的观念发生关系。这种不必经过语音的媒介而直接与概念沟通的文字的代表就是汉字。索绪尔认为，像汉字这样典型的表意文字，具有一种远甚于表音文字的强烈倾向　　用书写的词代替口说的词。因为对中国人来说，表意字和口说的词都是观念的符号，文字不是口语的记录者，而是第二语言。因此中国人在谈话中，如果有两个口说的词发音相同，谈话人就会求助于书写的词来说明他们的思想。汉语各种方言表示同一观念的词，都可以用相同的书写符号。这样看来，以汉字为代表的表意文字直接体现着民族文化的全部蕴涵，它们不仅作为“第二语言”而与民族思维方式和文化精神融为一体，而且由于它们独特的物质形式，它们在民族文化的发展与阐释中，起着表音文字难以企及的作用。

当然，无论是表音文字，还是表意文字，都是人类文明的有力杠杆。正如《英国大百科全书》(1964年版)在“文明和文化”条中所说，文字是人类文明的最伟大的一个组成部分。没有语言文字，文明甚至不会出现，而且肯定永远不会达到它的高级形式。西方的第四福音书开宗明义就认为：“一开始，就有文字；……所有的东西都是由文字制造的；……生命存在于文字之中，生命是人类之光。”歌德宣布说，一开始就有行为。而语言学家认为，文字一直就是行为，

从这一点出发可以对文明做出新的解说。文字是创造奇迹的行为，它创造了许多脱离了文字就不能存在的东西。正如18世纪一位牧师所谈到的："文字有一些神秘莫测的力量。这使它们产生了一种超出我们通常能解释的力量。"欢乐和无穷的悲哀随着文字而来。文明中主要的感情成分——人类生活中非常尖锐和独特的成分，就是主要由文字组成的。它们可以建立敏感的、激动的新境界。文字在很大程度上提高了我们记忆力的清晰度，同时还活跃了我们的想象力。如果没有文字，则想象不可能广泛存在。用这些文字创造的词汇，使我们能详尽表达和发挥我们的希望、害怕、顾忌、沾沾自喜、嫉妒、悔恨和报复等心境，这远远超过了在旁观者看来是合理的程度。我们用文字可以回顾过去还可以展望未来，用文字建造的宫殿能比任何用手建造的宫殿更加富丽堂皇，用文字建造的地牢能比任何用手建造的地牢更加阴森恐怖。《英国大百科全书》对文字的这些礼赞，虽然从语言学的角度说还不够科学，但它确实道出了文字在民族文化和人类文明发展中的不可替代的巨大作用。在这种巨大作用中，我们尤为关注的是表意文字的文化功能，尤其是赖以实现其功能的表意文字的文化形态。因为这种文字形态能以形达意，与思维直接联系，直接反映思维的内部语言代码，而无须通过语音的间隔带。

任何一种表意文字，作为一种文化样式，其结构形态都有一个形成的过程。中国古代的学者们曾经将这一过程，附会于一个美丽的神话。《淮南子·精神篇》作了一个惊心动魄的描述："仓颉作书而天雨粟，鬼夜哭。"据高诱的解释："仓颉始视鸟迹之文造书契，则诈伪萌生，诈伪萌生则弃本趋末，弃耕作之业而务锥刀之利。天知其将饿，故为雨粟。鬼恐为书文所劾，故夜哭也。"这样一位传说中的汉字之父，《春秋元命苞》的记载更为具体："仓帝史皇氏名颉，姓侯冈，龙颜侈哆，四目灵光，实有睿德，生而能书。于是穷天地之变，仰观奎星圆曲之势，俯察龟文鸟羽山川，指掌而创文字。天为雨粟，

鬼为夜哭，龙乃潜藏。”在关于仓颉造字的传说中，汉民族寄托了对汉字文化功能的礼赞和所感受到的心灵震慑。文字使人类文明发展到一个崭新的水平，犹如在人类的双目之上又增添了一对眼睛，可以鉴往知来，观照四方，并修养睿德，使鬼魅无所遁身。从先秦老庄的哲学来看，“道不可言，言而非也”，“知者不言，言者不知”，语言往往成为人类传递虚假信息的工具。这是一种文明的代价。尤其在文字产生以后，更容易在文明进化中伴随“诈伪萌生”。然而，文字毕竟是人类发展的巨大动力。“天”都会为之“雨粟”，因为文字使人类的经验得以积累传承，促进生产力的迅猛发展，惊天地，泣鬼神。

仓颉造字的传说，一方面体现了汉民族对汉字文化功能的无限崇敬，从而使汉字的创造人格化，另一方面又揭示了汉字文化形态的形成过程。所谓“穷天地之变，仰观奎星圆曲之势，俯察龟文鸟羽山川，指掌而创文字”，实际上是一个观物取象的过程。汉代的文字学家许慎认为，在仓颉造字之前，古人已经“仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物”，开始了象征符号的创造。到了黄帝的时代，“仓颉见鸟兽蹄迒之迹，知分理之可相别异也，初造书契”，其方式是“依类象形，故谓之文”(《说文解字叙》)。汉字“观物取象”的结构化过程，可以从汉字的前身图画文字看出来。

例如在远古时期，我国西北河湟地带居住的羌人向南迁徙至岷江上游，又向西迁至金沙江上游东西地带，在那里形成了纳西民族。纳西族书写他们的经书所用的文字——东巴文字，也是一种表意文字。董作宾在《么些(纳西)象形文字字典序》中认为，纳西东巴文字与汉民族的古文字，存在着发展阶段上的差异。前者是文字演变过程中的童年，后者已是少年。马叙伦也认为，纳西族文字“几乎

可以说是汉文的前身”。[1] 在甲骨卜辞中有大量关于“羌”的记录，说明羌族与汉族在上古时代有密切的关系。汉语和纳西语都有声调，都以单音节词根为基础，都以词序和助词表达语法意义，同属汉藏语系。我们从纳西文字的特点，可以看出汉字由图画文字衍变的一些原始轨迹。

纳西文字的象形方式丰富多样，无论是太阳、月亮、动物、植物，都能“随体诘诎”，取象构形，尤其它还能从一个字形的各种变易，分化出一连串与之相关的字形。例如“人”字形稍作变易，就可以表示“立”、“坐”、“伏”、“舞”、“走”、“跑”、“跳”、“左”、“右”等。“水”字一剖为二，就分别表示“北”和“南”(纳西族所居的滇藏高原，水流自北而南)。“日”字的圆环中心缺一点，表示“日无光”，边上缺一点表示“日蚀”。“刀”字象一把匕首，略作曲折即为“刀折断”。“树”字曲折则表示“树折”或“折断”。“山腰”字略加删削即为“山脚”。“水尾”字略加延长即为“水之长”。更有趣的是方位的变化。“月”字倒置即为“夜”。“人”字侧卧即为“投宿”，“人”字平卧即为“病”。“碗”字倒置即为“缺粮”。[2] 而在汉古文字中，这种变易形体及其方位的造字方式却很少见。唐兰在《中国文字学》中认为，古汉字的形式是很自由的，正写反写很随便。在甲骨上刻的卜辞，两边是对称的。右边的左行，所有文字都左向；左边的右行，所有文字都右向。所以除了一部分两边完全相同，反正都是一样的文字，每个字都可以反过来写。反“人”还是“人”，反“正”还是“正”。一直到春秋时代的铜器铭文，还有全是反写的。这种自由的字形，显然比纳西文字“不自由”的字形，有了更高的抽象程度，是文字趋向符号化的表现。但我们仍可以从古汉字的形式中，找到它的原始构形的

① 马叙伦《中国文字之源流与研究方法之新倾向》，载《马叙伦学术论文集》，科学出版社1958年版。

② 有关纳西文字的材料，参见王元鹿《汉古文字与纳西东巴文字比较研究》，华东师大出版社1988年版。

遗迹。例如甲骨文中“目”字侧立即为“臣”字，“人”字倒置即为“逆”。“止”字象脚形，脚指向上表示往和前进，脚指向下表示来和后退。金文中“皿”字倒置即为“覆”字。然而，这些变易字形产生的字毕竟很少。它说明古汉字已在抽象表意甚至记音方面前进了一大步，不再需要依赖丰繁的变易字形的造字手段，这种手段自然就萎缩了。但它却为我们提供了一个汉字源于图画文字的形象的依据。今天我们看到纳西文字，用三三排列的九个点表示“九”，而把点改成圆圈又表示“九对蛋”；把“肉”字画胖一些即为“肥肉”，画瘦一点即为“瘦肉”；而作品字形的3个圆圈既作“星”又作“颗粒”，我们就可以想见写实程度高对于文字交际的种种不便，由此认定古汉字已是一种相当成熟的文字。

纳西文字不仅通过象形符号的变易来造新字，而且通过为象形符号加指示性符号的方式来造新字。例如在象形字“牛”（像一只牛头）旁加一条表示声气的曲线，即为“吼”字。在象形字“人”旁加一条表示树的竖线，即为“靠”字。在象形字“人”旁加一条表示阶梯的斜线，即为“登”字。在象形字“人”上加一条表示所戴之物的斜线，即为“戴”字。在象形字“人”旁加数点，即为“我们”。在横卧的“人”字上加一条曲线，表示人的声气，即为“眠”。在象形字“水”上加曲线，即为“冷”。在象形字“天”周围加许多曲线，表示“天摇”。这种加符号的字，虽然其符号有所抽象，但字的主体依然是图画。而在古汉字中，这种扩大象形符号功能的造字方式已不多见。加符号如同象形符号的变易一样，都是象形造字功能的延伸。这种延伸，在文字的原始状态中，是十分自然的，因为当时缺乏其他更为抽象的造字思维。而在抽象造字已很成熟的古汉字中，已几乎绝迹。当然这并不妨碍我们从个别古汉字中，看出象形加符号的造字遗迹。例如“刀”字加点成“刃”字。“旦”字日下原作山形，后来逐步简化为一横。“上”字和“下”字从小篆字形看，似乎是“人在一上为上，人在一下为下”（贾公彦《周礼·疏》），后来人形简化为短横。但这类例

子毕竟不多。

至于纯粹的以抽象符号指事的字，纳西文字中以数字最为典型。从一到九，都是逐步增加钩型刻画符号。然而与汉古文字相比较，这种数字形态的抽象化又是不够的。首先，甲骨文中“五”以上的数字，不再是刻画符号的叠加。例如“五”作×型，“六”作Λ型，“七”作十型。这显然比单纯直观的刻符叠加，更为抽象简便了。其次，甲骨文中数字已完全独立。例如，表示三头牛必然是“三”字加“牛”字。而在纳西文字中，数字尚未从具体事物中完全抽象出来，所以表示“三颗种子”仍画三个圆圈成品字状；表示“三兄弟”或“四兄弟”，则分别排列三个或四个人字。

当纳西文字要表示比较抽象的概念的时候，象形符号功能的延伸，已无法采用变形或加形的方法。这时纳西文字只能直接用象形字，在原有具体意义之外，再表示一个与之相关的抽象意义，形成一字多音多义。例如“锅”字又作“铜”解，“斧”字又作“铁”解，“火”字又作“红”解，“乳”字又作“白”解，“炭”字又作“黑”解，“花”字又作“美”解，“麦”字又作“五谷”解，“獐”字又作“兽”解，“羊”字又作“家畜”解，“太阳”又作“时日”解，“月亮”又作“月份”解，一年四季春夏秋冬则分别由“风”“雨”“花”“雪”来表示。这种由具体物象延伸出抽象意义的“造字”，将象形符号的表意功能发挥到极致。在古汉字中，因纯粹表音的假借和形声字的出现，这种具象延伸的造字方式已急剧衰落，仅有个别字还能透露这种造字方式的原始消息。例如“自”(鼻)字又作“自己”解。

从以上的比较可以看出，汉字是由图画文字发展而来的。汉字的前身经历过一个类似纳西文字这样的原始具象造字的阶段，或者说图画文字的阶段，因此在古汉字中，还保留着不少图画文字的遗迹。或是直接摹写客体，甲骨文中有不少栩栩如生的动物形象，如猪形、马形、虎形、猴形；或是以图形作种种提示，例如器物铭文上的族名、人名以及对各种历史事件的纪念性图形；或是以图形的

组合见意，如金文中以手形、刀形、牛形组合而见“手持刀杀牛”的意义。一些图形组合，甚至在古汉字和纳西文字中有着相同的理据。例如甲骨文“涉”字以“人足涉水”见意，东巴文字“涉”字则以“马蹄涉水”见意；甲骨文“乡”字以“宾主对坐而食”见意，东巴文字“乡”字也是以同一理据组合图形。当然，古汉字的图画性已大大淡化了。即以组合见意而言，古汉字已逐渐摆脱图形而以字形组合。例如“小”、“大”组合为“尖”，“大”、“长”组合为“套”，“追”、“来”组合为“归”，“四”、“方”、“木”组合为“楞”。

汉字由图画文字发展而来，汉字的发展史又是图画文字的象形、象意特征逐渐褪化的历史。这种褪化不是要将汉字发展为一堆纯粹假定性的符号，而是要使汉字的表意功能更好地适应语言与思维的发展。在汉字表意功能的不断完善中，汉字的结构形态无论在历时层面还是共时层面上，都经历了很大变化。

二、汉字形态的历时演变

从历时层面来说，汉字的文化形态，经历了一个不断符号化的递嬗过程。根据考古学的发现，汉字由图画文字向象形文字的过渡，在距今4500年左右。因为在龙山文化出土的夏代初期的陶器残片中，已发现用于记事的汉字。殷商文字的代表是甲骨文。这种文字具备了象形、指事、会意、形声等多种造字法，并大量使用假借字。但这种早期汉字还保留着种种图画文字的“胎迹”。一些义近的偏旁可以互相代换，如从牛的可以从羊，从豕的可以从鹿，从人的可以从女。同一个字可以用不同的偏旁组合，如“正”(征)字既可以口(城)、止(趾)会意，也可以两止(趾)会意。偏旁的位置也不固定。同一个字还可以不同的方式造形，例如“凤”字，象形造字为鸟形，形声造字又加凡声；再如“星”字，象形造字为品形，形声造字又加生声。同一个字的偏旁还可繁可简，如“网”字形的网中交叉的线

条，可从几画到十几画。这都表明甲骨文字还没有完全定型化。而异体丛生，正是象形造字必然带有的弱点。

然而与图画文字相比，甲骨文字毕竟在符号化方面迈出了一大步。它的象形字大部分已经线条化、轮廓化、特征化了。尤其是甲骨文正以一种强劲有力的趋势，用形与声的互注发展汉字的表意功能，使汉字能大量适应日常交际中新概念、新语汇的形成。例如甲骨文的“河”字即在原有的“何”（荷）字形体上加形符“水”，“祀”字即在原有的“巳”字形体上加形符“示”、“灾”字即在原有的象形符号上加声符“才”，“鸡”字即在原有的象形符号上加声符“奚”。

周代的代表文字是金文，它在结构上与甲骨文没有很大的不同。春秋战国时代，由于社会的变革，封建割据冲破了汉字的统一规范。各种地方势力和地方文化对汉字作了种种改造，或分化，或繁化，或简化，但汉字发展的历程并没有中断。作为汉字发展主流的秦系文字，出现了直线化、笔画化的趋势。尤其是在秦统一天下后整理、推行的小篆，字形简化，形体固定，异体字减少，合文淘汰。秦系文字的进一步发展，终于导致汉字形态的巨变，产生了隶书。

隶书前的古汉字，都以曲线构形以象实物之形。这种写实性的曲线虽经小篆改为圆润的线条，但象形的表意作用仍很突出。隶变将圆润的线条改为方折的笔画，使汉字的书写彻底摆脱了“描绘”而成为符号的书写。隶书大大简化了汉字的形符，许多以不同实物为摹写对象的形符，被简化成单一的符号。如隶书中“鸟”字的四点，在小篆中是鸟爪的象形符号；隶书中“燕”字的四点，在小篆中是燕尾的象形符号；隶书中“鱼”字的四点，在小篆中是鱼尾的象形符号；隶书中“然”（燃）字的四点，在小篆中是火的象形符号。统一改为四点后，这些字的象形作用显然淡化了。同样，隶书中“奉”、“奏”、“春”、“秦”、“泰”诸字的上部，在小篆中也是不同的形符，统一后也难以“据形索义”了。在小篆中“荣华”之“华”，是在“花”的象

形符号上加草头，“华山”之“华”，是在“花”的象形符号上加“山”，隶书中一律作“華”。由于形符的简化和统一，许多字难以看出本义。再如“气”的本义为云气，“氣”的本义为祭祀或馈赠用的活牲或谷物。在隶书中用“气”表“乞”(后又减去一笔)，用“氣”表“气”，又造一个“餼”字表“氣”的本义。又如“渴”的本义是“尽”，隶变后表示“欲饮”；“竭”的本义是“负举”，隶变后表示“尽”；“揭”的本义是“高举”，隶变后表示“负举”。这些都是在隶变后失去本义，而在后代文字学家看来是近“讹”的。王念孙就说：“贼之从戈则声而改从戎，赖之从贝剌声而改从负，半讹也。”(《重刻说文解字序》)隶变后“布”已看不出“从巾父声”，“年”已看不出“从禾千声”，“书”已看不出“从聿者声”，“春”已看不出“从草日，屯声”，“香”已看不出“从黍从甘”，“犀”已看不出“从牛尾声”，“表”已看不出“从衣毛声”。在符号化的进程中，汉字在象形的作用上付出了代价。

但隶变并没有改变汉字象形表意的性质，只不过使汉字的象形表意手段大大简化了。隶变后的汉字依然可以有一定的索形依据。例如“車”字在甲骨文中画有车厢、车轮、车衡、车辕、车轭、马、辔、车辖，隶书中的“車”仍可以看出一个车厢和两个象征性的车轮。“角”字在甲骨文中象牛角形，隶书中的“角”字上部仍呈角形。“从”字在甲骨文中以双人与道路(彳)会意，表示行动相从。隶书中的“從”字仍保留了此形此义。“尘”字在小篆中以三只“鹿”加“土”字会意，隶书中的“塵”字保留了一个“鹿”形。“历”字在古汉字中从止从林表示经过，隶书中不变。当然，在形的像与不像之间，隶书往往“像”得十分曲折。例如“鹿”字，在甲骨文中是一个头、角、腿、尾俱全的形象，角有许多枝叉。后来在小篆中已减为两个角叉，在隶书中只有象征性的一点一横了。这种曲折之“像”，在隶书对偏旁的整理简化中也很明显。在古汉字中，同一个象形符号，无论作单字还是作偏旁，都是一样的形状；而在隶书中，“手”形作偏旁则左有“打”，下有“拳”，上有“看”；“示”形作偏旁则左有“祖”，下有“祭”；

"犬"形作偏旁则左有"狗"，右有"献"，下有"獒"；"火"形作偏旁则左有"炮"，下有"然"、"焚"，上有"光"；"水"形作偏旁则左有"河"，下有"浆"；"心"形作偏旁则左有"性"，下有"恭"、"志"；"邑"形作偏旁或为"都"，或为"邕"；"阜"形作偏旁成了"陈"；"肉"形作偏旁则在左、右为"肝"、"胡"，在下或为"脔"，或为"肯"。从这些偏旁也可以看出，隶变后的汉字结构虽然退去了古汉字原始的象形特征，但在它的笔画态势中，依然保留了相当程度的象形表意的理据，却使汉字比隶变前方便书写多了。显然，这是汉字表意功能在发展中的自我完善。

三、汉字形态的共时变异

除了在历时层面的发展外，汉字在历代共时层面，也因地域的不同而频繁变化着。一般说来，社会的治与乱与汉字的共时变异有直接的因果关系。社会政治稳定时，统治者总是用行政措施推行一种标准文字。社会政治动荡时，文字作为旧规范的一种象征，也受到各种力量的冲击，新书杂体应运而生。在春秋战国时代就可以看到这样一幅图景。

在西周时代，周王依靠宗法分封制牢固掌握着国家政权。当时的文字也垄断在贵族、政府部门及为他们服务的巫、史、卜、祝的手中。当时刻在周王室的主要器皿——青铜器上的汉字，都浑厚自然，庄严不苟。这种刻有铭文的铜鼎是国家祭祀用的礼器，并因而成为国家权力的象征。据史书的记载，周王封赐诸侯大夫时要赐予重器，作为信符和标志。各诸侯国世传的"重器"，成了其权力和身份的象征。当一个诸侯国灭亡时，更要"迁其重器"。《左传》云："诸侯之封也，皆受明器于王室。"(《昭公十五年》)"楚子观兵于周疆，定王使王孙满劳楚子，楚子问鼎之大小轻重焉。"(《宣公三年》)这里所说的"问鼎"，已带有威胁国家政权的意思。如此重要的铜鼎，

其所刻铭文多为周王功德、祖先业绩、赏赐事件及政令等，其文字风格自然就端庄凝重了。而铸鼎主要是周王室的权力。

平王东迁之后，周王的地位一落千丈。各地诸侯割据争霸，铸鼎自重。本来铜器的数量严格受身份等级的限制，而诸侯力量一旦膨胀，铸鼎之风也就蔓延开来，鼎器的形制、装饰也呈现出地方化的色彩，刻在鼎器上的文字也逸出了西周铭文的规范。从现在出土的春秋时期以齐、楚为代表的东土国家的铜器铭文来看，文字结构或繁化或简化，文字风格纤巧细长，华丽而富于装饰感。这种汉字在春秋时期的共时变异，尤以楚系文字为甚。

楚系文字流行于春秋战国时期南方诸国。从地理上看，当时文字变异的中心有齐、楚两个。如胡光炜在《古文变迁论》中所言："齐、楚为河东两大国，邻近诸邦，皆为所化。北方诸国，如邾、如曾、如铸、如纪，以至晋燕，皆属齐派。……南方诸国，如邓、如鄀、如都、如黄、如宋、如吴，皆属楚派。"主要由楚人所使用的文字以其特有的风格影响了受楚文化浸染的南方诸国文字。楚文化的特点是由其地理环境决定的。楚人生活在江、湘、汉、淮流域，对水脉有着系之生存的崇敬。他们不仅把水脉作为神灵加以祭祀，所谓"江、汉、雎、漳，楚之望也"(《左传・哀公六年》)，而且把水脉作为文学歌颂的对象和哲学思辨的媒体。在老子的《道德经》中，就有"上善若水，水善利万物，故不争，处众人所恶，故几于道"和"天下莫柔弱于水，而攻坚强者，莫之能胜，其无以易之，弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行"的论述。对水的崇拜，使楚文化以水的柔美秀丽为审美的尺度。楚人的舞蹈即以长袖细腰为风尚，如《楚辞・大招》所云："小腰秀颈，长袂拂面。"楚国的礼器也颇具修长、清丽的风格。楚人书写的文字，自然也浸润着楚风。笔画修长流丽，首尾匀细如一，富于波折变化，排列整齐美观。笔势则圆转流畅，柔韧劲健，疏阔奔放，纵横恣肆，且多奇诡之美。

一般说来，文字规范的失禁，往往是新书发展的动力。因为文

字只有便于书写，才能更好地适应社会发展的需要，而对于文字改革的迫切愿望，则来自各地下层的人民。战国时代，各诸侯国中新兴地主阶级的力量逐渐强大，“公室”崩塌，文字也从少数贵族的垄断中解放出来。特别由于商业城市的兴起和商品生产与交换的发展，大批商人、手工业者和平民开始使用文字，这无疑为文字的放任和惟便是从提供了历史条件。下层人民文化水平低，对于文字没有传统的成见，只有功利的要求。这就成为文字趋简、趋易的强大动力。战国时期的铜器铭文已是民间书体的风格，渐渐装饰化、潦草化。战国时货币上的文字也已趋简。战国时的玺文（印章上的文字）、陶文（陶器上的文字），也都反映民间铸工的书写习惯。战国时的简牍文字和缯帛文字，其线条都趋向直线、弧线，逐渐笔画化。这显然是书写的生理习惯使然。在秦统一中国以后，新的政治秩序要求新的文字规范，而这规范只能在民间书体的基础上产生。《说文解字·叙》记载了这一段历史：

> 其后诸侯力政（征），不统于王，恶礼乐之害己，而皆去其典籍。分为七国，田畴异亩，车涂异轨，律令异法，言语异声，文字异形。秦始皇帝初兼天下，丞相李斯乃奏同之，罢其不与秦文合者。斯作《仓颉篇》，中车府令赵高作《爰历篇》，大（太）史令胡毋敬作《博学篇》，皆取史籀大篆，或颇省改，所谓小篆者也。

其实，李斯等人不过是根据秦地流行已久的比较简省的字体，参照籀文加以整齐划一，以形成新的字形规范。后来秦汉之际社会动荡孕育了隶书，汉末和南北朝社会动荡孕育了楷书，都经历了这样一个过程。这说明汉字的共时变异和失范，往往是历时演变的杠杆。

引起汉字共时变异的因素是各种各样的。变异的结果，总是产生大量的与正字相对的俗文字。一般来说，民间的文字使用者，都是字形书写的实用主义者，因此起于民间的各种社会、文化活动是文字变异的温床。在唐代的民间讲唱文学变文中，就有大量的俗

字。例如《敦煌变文集·汉将王陵变》中，“（卢绾）走出军门，穓马樊鞍”的“穓”是“秣”的俗字；“霸王遂诏钟离末，领取陵母，反缚，交三十武士，各执刀捀，驱至帐前”中“捀”是“棒”的俗字；“帐中饮酒饣卞卢绾，适来见过人否？”中“饣卞”是“饭”的俗字。到宋元时代，由于市民阶层的出现，市民文学的兴起，俗字也大量流行起来。其形式有减笔字、草书楷化字、轮廓字、民间手头字等等。更有甚者，是清代的太平天国在其文书中有意识地创造俗字。例如“国”写成“国”，“福”写成“福”，“魂”写成“訁人”，“火”写成“熝”，“明”写成“眀”，“属”写成“屌”，“庙”写成“庿”，“顺”写成“顺”，甚至王位之下的“小王”写作“𤣩”，咸丰皇帝之“丰”写作“㺪”。他们还对大量的字作了改动，以避神之讳，避王之讳。一般来说，俗字的认读要依托正字，而正字的肯定往往依赖上下文的文义联系。改字一多，上下文的意思就连贯不起来，正字意识不到，俗字也就难以理解。例如《钦定英杰归真》中云：“三方五氐之称，恐是后人妄称，姑置不论。”其中“三方五氐”不知所云。原来“方”为“皇”的改字，“氐”为“帝”的改字。又如李秀成给陈坤书的信中称“会司并进”，也令人不解。原来“司”是“师”的改字。这种不是为了书写方便，仅仅是出于某种意识形态需要的造字改字，只会引起文字使用的混乱，并最终失败。

汉字的共时变异，往往与方音有密切关系。各地的文字使用者往往根据自己的方音造俗字。

例如在浙江，晒衣服的竹竿写做“笐”（音杭）；篮子、茶壶的柄写做“甴”（音“贯”浊声）；菜橱写做“㽹”（音戛）；衣服的边写做“缏”（音便）；搓揉写做“㨥”（音近玉）；白眼看人写做“眅”（音贩）。

在广东，骗写做“呃”（音厄）；直写做“掂”（音店）；睡写做“瞓”（音训）；杀鸡写做“劏鸡”（劏音近当）；肥皂写做“番枧”（枧音近见）；“刚刚”写做“啱啱”（音岩）；“我的书”写做“我嘅书”（嘅音既）；“那个”写做啯“个”（啯音个）；“这么多”写做“咁多”（咁音近甘）；“这样”写做“噉样”；“盖”这个动作写做“冚”；“背”这个动作写

做“预”。

在四川，固执写做“犟”(音强)；量米的量写做“撟”(音焉)；扛写做“扌”(音老)。

在北京，用锄翻松地写做“耪”(音旁)；三个写做“仨”；第三人称敬称写做“您”。

各地方言字中都有许多表示语气和拟声的字。例如“喋”、“咯”、“哧”、“啮”、“啭”、“嗅”、“咯”、“咿”、“啵”、“呕”、“噻”、“吥”、“呦”等。还有不少合音字。如吴语的“嫑”、“嫖”，四川话的“嫑”，北京话的“甭”等。

一些方言字的创造，并不仅仅是为了适应方言的语音和语汇，而更是出于吉利的心理。如广东话中“舌”与“蚀”同音，卖猪舌的人为了避免说这个令人不快的音，便把“猪舌”叫“猪利”，写做“猪脷”。广东话中“肝”与“干”同音，卖猪肝的人为了避免引起“一贫如洗”的不快感，便把“猪肝”叫“猪润”，写做“猪膶”。

从某种意义上说，大量方言字的产生是汉字的活力所在。不少方言字进入了正字的系统，如北京话的方言字“捡”、“捂”，西南官话区的方言字“搞”，吴语区的方言字“什”、“叶”，粤语区的方言字“泵”等。有些方言字则以其特有的乡土魅力，存在于文学作品中，例如，在鲁迅小说《故乡》中，就有一个绍兴方言字“猹”，它表示一种獾类的小动物。这个字在小说中音义毕肖，栩栩如生。

汉字数千年的发展过程，是其与生俱来的象形表意功能不断完善的过程。世界上许多文字都曾经历过图画文字的阶段，然而后来大多走上了用字母记音的发展道路，成为语言符号的符号。而汉字却把它的以形示意的文化形态发展、保存了下来。为了适应汉语表达的需要，汉字在表示词音上发展过多种手段，但它的逻辑框架依然是以表意为核心，形成其独具一格的文化样式。汉字的文化形态，使其成为世界上罕见的蕴涵深厚文化传统的书面语符号，也使它在维系民族统一、传承历史文化上，发挥着巨大的作用。在语言

与文化的现代化进程中，汉字前进的步伐不会停止。它将在新的科学技术与社会历史的条件下，不断发展与完善其象形表意功能，为人类对文字形态的理解，提供前所未有的新的途径。

第三节 汉语语法的阐释框架

如果说西方古典语言学，在脱胎于经典阐释的哲学思辨后不久就走上了独立发展的道路，那么中国古典语言学则将由经典阐释母体带来的阐释形态一直保持了下来，以至于我们今天考察中国古代语言学的每一个领域，都要从它的阐释形态中探寻其发展轨迹。这种阐释形态，古人称之为“训诂”。据唐人的解释：“诂者古也，古今异言，通之使人知也。训者道也，道物之貌以告人也。……诂训者，通古今之异辞，辨物之形貌，则解释之义尽归于此。”（孔颖达《毛诗·周南·关雎诂训传疏》）中国古代对语义、语形、语用的研究，都离不开这种“解释之义”。从语法学的发展来说，其体系正是在“训诂”中成其规模的，因而它带有与西方语法学的形态分析大异其趣的特点：

西方语法学是“纯正的”，中国语法学是“文化的”；

西方语法学是重形式的，中国语法学是重意义的；

西方语法学是自给自足的，中国语法学是就例发凡的；

西方语法学是依形态阐明规律，因而是硬性的；中国语法学是悟意义发现规律，因而是软性的。

我们首先来看一下汉语虚词学，是如何在“训诂”中成其传统规模的。

一、汉语传统虚词学的阐释框架

汉语传统词法研究，可以分为“虚词”和“实词”两个部分。对词的功能作出虚—实两大判分，这是中国语法学传统的一个主要特色，也是中国古代语文学家对人类语言的功能和构造的一种独特的理解。

早在5世纪的中国，文论家们就已经从对汉文学语言的感悟中提出了“虚字”的概念：“逐乃句无虚语，语无虚字，拘挛补纳，蠹文已甚。”（钟嵘《诗品》）由虚字的概念进入虚词的概念是在8世纪。唐李翱《李文公集》云：“今之为行状者，都不指其事，率以虚词称之。”然而“虚”“实”是相比较而言的，“虚词”范畴的定型有赖于“实词”（“实字”）范畴的确立。宋代已有了对“实字”的分析，但由于它未与“虚字”相对立，因而对它的界定仍是不清晰的：

> 律诗用“自”字、“相”字、“共”字、“独”字、“谁”字之类皆是实字。及彼我所称，当以为对，故杜老未尝不然。今略纪其句于此：“经石相萦带，川云自去留。”……此以“自”对“相”字也。①

按照现代语言学的理解，“自”和“相”是副词，处于实词与虚词的接缘地带。同样，缺乏对立范畴的制约，虚词的边缘也会模糊：

> 腔子多有句上合用虚字：如“嗟”字、“奈”字、“况”字、“更”字、“又”字、“料”字、“想”字、“正”字，“甚”字，用之不妨。如一词中两三次用之，便不好，谓之空头字。②

这里所说的“料”、“想”等又有实词之嫌。当虚实范畴互为对立、比较之时，其界定就逐渐清晰起来。这种比较是在宋代开始的。

① 洪迈《容斋续笔·杜诗用字》。
② 沈义父《乐府指迷》。

当时已有“东坡教诸子作文，或辞多而意寡，或虚字多、实字少，皆批谕之”(周辉《清波杂志·卷七》)的说法。张炎《词源》亦云：“词之句语有二字、三字、四字至六字、七八字者，若堆叠实字，读且不通，况付之雪儿乎？合用虚字呼唤，单字如正、但、甚、任之类，两字如莫是、还又、那堪之类，此类虚字却要用之得其所。若使尽用虚字，句语又俗，必不质实，恐不无掩卷之诮。”至清代，虚词和实词的功用判分已十分明晰。清代语文学家指出：

> 文法有平有奇，须是兼备，乃尽文人之能事。上古文字初开，实字多，虚字少。典谟训诰，何等简奥，然文法自是未备。至孔子之时，虚字详备，作者神态毕出。左氏情韵并美，文彩照耀。至先秦战国，更加疏纵。汉人敛之，稍归劲质。文必虚字备而后神态出，何可节损，然枝蔓软弱，古人厚重之气，自是后人文渐薄处。①

正由于中国古代语文学家用虚实二元判分汉语词汇，所以汉语传统词法研究在“训诂”的框架中，也表现为虚字阐释和实字阐释两种形态。从这两种形态中，我们可以探求中国传统词法学的基本轮廓。

虚词的研究以语气为核心，大别为八类：

1. 感叹语气。例如：

《孟子·告子下》：“孟子曰：‘於！答是也，何有？’”赵岐注：“於，音乌，叹辞也。”

《论语·八佾》：“于曰：‘呜呼，曾谓泰山不如林放乎！”朱熹注：“呜呼，叹辞。”

传统词法学从形式上把叹词归为三类：

一为句首叹词。例如《尚书·大诰》：“已，予惟小子。”孔安国注：“已，发端叹辞。”《公羊传·僖公元年》：“庆父闻之曰：‘嘻！’何

① 刘大櫆《论文偶记》。

休注："嘻，发痛语首之声。"传统词法学认为，作为发端的叹词有一定的语音条件。"已音与噫、嘻相近，故得为发声叹辞也。"（刘淇《助字辨略》）

二为句末叹词。例如：《法言》："始皇方猎六国而翦牙欤。"李轨注："咀噬用牙，言其酷也。欤者，绝语叹声。"

三为句中叹词。《经传释词》："夫，犹乎也，叹辞也。……在句中者，檀弓曰'仁夫公子重耳'，论语子罕篇曰'逝者如斯夫，不舍昼夜'是也。"

传统词法学从功能上把叹词分为六类：

一为惊叹之词。例如《孟子·尽心下》："曰：'恶，是何言也。'"朱熹注："恶，惊叹辞也。"《法言》："讽乎！"李轨注："骇叹之声也。"

二为疑怪之词。例如《汉书》："翰林主人曰：'吁，谓之兹邪。'"颜师古注："吁，疑怪之辞也。"

三为不平之词。例如《论语》："子曰：'噫，斗筲之人，何足算也。"郑玄注："噫，心不平之声。"《尚书·金縢》："对曰：'信，噫！公命，我勿敢言。'"孔安国注："噫，恨辞。"《孟子·公孙丑上》："曰：'恶！是何言也。'"赵歧注："恶者，不安事之叹辞也。"《史记·项羽本纪》："亚父受玉斗，置之地，拔剑撞而破之，曰：'唉！竖子不足与谋。'"司马贞注："唉，叹恨发声之辞。"

四为伤痛之词。例如《论语》："子曰：'噫，天丧予！'"朱熹注："噫，痛伤声。"《礼记·檀弓上》："夫子曰：'嘻，甚也。'"郑玄注："嘻，悲恨之声。"

五为赞美之词。例如《尚书·尧典》："驩兜曰：'都，共工。'"孔安国注："都，於。叹美之辞。"《诗经·周颂》："噫嘻成王。"郑玄注："噫嘻有所多大之声也。"陈奂疏："有所多大之声，谓作者有所褒多美大，而为声以叹之也。"

六为咏叹之词。例如《汉书·武帝纪》："猗与伟与！"颜师古注："与，辞也。"刘淇《助字辨略》案："此亦咏叹之辞。"《汉书》："咨虖！

群公，可不忧哉。"颜师古注："咨者叹息之言。"《孟子·尽心下》："然而无有乎尔，则亦无有乎尔。"赵歧注："乎尔者，叹而不怨之辞也。"

2. 疑问语气。例如：

《经传释词》："哉，问词也。若诗北门：'谓之何哉'之属是也。""与为问词，与哉同义，连言之则曰与哉。礼记檀弓曰：'我吊也与哉。'论语阳货篇曰：'鄙夫可与事君也与哉'是也。"

传统词法学从功能上把疑问词分为四类：

一为发问之词，例如：《礼记·檀弓上》："鹿裘亦用绞乎？"孔颖达注："乎是疑词也。"丁守存《四书虚字讲义》："将毋、毋乃皆发问之辞。"魏维新《助语辞补》："也乎，是疑问审度之辞。"发问之辞可以有所"助"，如："'其'（音姬），问词之助也。或作'期'，或作'居'，义并同也。书微子曰：'予颠跻，若之何其。'郑注曰：'其，语助也'。"（王引之《经传释词》）发问之辞可以有所"指"，如："者邪，有所指而疑问之辞。"（《辨字诀》）

二为诘问之词。例如："论语：'何哉尔所谓达者？'何者，诘难之辞。"（《助字辨略》）"句首之'焉'与'岂'、'何'通为诘问之词，言既如此焉，而岂复如彼也。"（王夫之《说文广义》）诘问之词语气上又有微殊：一曰舒迟诘问，如："曾本训词之舒也。曰曾是，曰曾谓，曰曾可，皆舒迟诘问之语词。"（《说文广义》）二曰恍惚诘问，如："庸讵知三字，乃未可定知，恍惚诘问之辞。庄子齐物：'庸讵知吾所谓知之非不知邪？'"（袁仁林《虚字说》）

三为自问之词。例如："'予美亡此，谁与独处。'戴氏遗书云：'与当音余，谁与，自问也。'与檀弓'谁与哭者'语同。"（朱亦栋《十三经札记》诗经上）"何则、何者、何也、是何也、是何、何哉、何以、何如、如之何，此皆文中自问之辞，所以引起下文来。"（卢以纬《助语辞》）

四为反问之词。例如："汉书高帝纪：'沛公不先破关中兵，公巨

能入乎?’巨与讵通,巨即大也。反问之辞,正见其不能大也。”(《虚字说》)“能不、能无、能勿俱反问辞,见其不能也。”(《虚字说》)

3. 肯定语气。例如:

《楚辞·九章·惜诵》:“羌众人之所仇。”王逸注:“羌,然辞也。”

《礼记·檀弓下》:“子之哭也,壹似重有忧者。”孔颖达注:“壹者,决定之辞也。”

《孟子·梁惠王上》:“寡人之于国也,尽心焉耳矣!”赵岐注:“焉耳者,恳至之辞。”

4. 禁止语气。例如:

《诗经·大雅·行苇》:“敦彼行苇,牛羊勿践履。”朱熹注:“勿,戒止之辞也。”又称“莫辞”,如:“论语:‘己所不欲,勿施于人。’此为莫辞也,禁止之辞也。”(《助字辨略》)又称“无辞”,如:“论语:‘非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。’四勿字,无辞也。”(《助字辨略》)

“岂可,禁止词。如‘君子之道,岂可如此’之类。”(课虚斋主人《虚字注释》)

5. 承接语气。例如:

“国语:‘吾不服诸夏而独事晋。’引之案:而者,连及之词。”(王引之《经义述闻》)又作“顺承之辞”,如:“而,顺承之辞。孟子:‘从流上而忘反。’”(伍兆鳌《虚字浅解》)又作“句中横担之辞”,如:“而,句中横担之辞。论语‘节用而爱人’是也。”(《虚字浅解》)

传统词法学从功能上把承接词分为七类:

一为承上之词。例如:“于是者,承上之词,常语也。又隐四年左传曰:‘于是陈蔡方睦于卫。’此‘于是’是亦承上之词,而其义不同,犹言当是时也。”(《经传释词》)“隐公十一年:‘君子谓郑庄公于是乎有礼。’襄公三年:‘君子谓祁奚于是能举善矣。’皆因前事而为论定之辞。”(《助字辨略》)“诗中聿、曰、遹三字互用,礼记引诗:‘聿

追来孝。'今诗作遹，七月篇：'曰为改岁。'释文云：'汉书作聿'……今考之皆承明上文之辞耳。"(《经传释词》)

承上之词在语义上又可细别为总承之词，如："此，尔雅释诂疏：'彼之对也，总承上文之辞。'"(丁守存《四书虚字讲义》)承上为断之词，如："启：'侧闻鲁泽祥麟，希委质于宣父，吴阪逸骥，实长鸣于孙阳，是则所贵在乎见知，所屈伸乎知己。'则是，是则，其义并同，承上文为断辞也。"(《助字辨略》)"柳子厚愚溪诗序：'夫然则天下莫能争是溪。'夫然，承上之顺辞也。"(《虚字浅解》)

二为继事之词。例如："《史记·主父偃传》：'以为诸侯莫足游者，乃西入关见卫将军。'乃者，继事之辞。"(《助字辨略》)"孟子：'然后敢入。'又云：'予然后浩然有归志。''然后'，乃也，继事之辞也。"(《助字辨略》)

继事之词又作承上启下之词。例如："昭五年传曰：'君若驩焉，好逆使臣，滋敝邑休怠，而忘其死，亡无日矣。'滋，亦承上起下之词。"(《经传释词》)"如此，直指上文，将有后说之词。如'如此则无敌于天下'之类"。(《虚词注释》)

三为更进之词。例如："书禹贡：'导沇水，东流为济，入于河，溢为荥，东出于陶邱北，又东至于菏，又东北会于汶，又北东入于海。'此又字，更端之辞也。"(《助字辨略》)"况者，更进之辞。"(王鸣昌《辨字诀》)

四为推原之词。例如："是故，指上文而推原词，如'是故君子无所不用其极'之类。"(《虚字注释》)"所以，顺上推原之词，犹云惟其如此，所以如此也。"(张文炳《虚字注释》)"论语：'丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安，盖均无贫，和无寡，安无倾。'或谓此盖字乃承上之辞，不知古未有训盖为承上者。近代科举文字，始用以为承转耳。"(《助字辨略》)"盖，推原上文之词。与起语盖字略异，以起语乃空指，此则实领上文。"(张文炳《虚字注释》)

五为因及之词。例如："《吕蒙传》：'既而张辽至夹石，闻城已

拔，仍退，此仍字，因也，于是也。凡云爰、于是者，皆相因而及之辞也。"(《助字辨略》)"爰字，说文：'引也。'借为由上引起下文之词。"(谢鼎卿《虚字阐义》)

六为两务之词。例如："《李陵传》：'且战且引南。'水经注：'且田且漕。'此且字，两务之辞。"(《助字辨略》)

七为连及之词。例如："《史记·五帝纪》：'东至于海，登丸山及岱宗。'此及字，连及之辞也。"(《助字辨略》)"《尚书》：'告女德之说，于罚之行。'引之案：于犹越也，与也，连及之词。"(《经义述闻》)

6. 转折语气。例如：

"《汉书·高帝纪》：'吕后问曰：陛下百岁后，肖相国既死，谁令代之。上曰：曹参可。问其次，曰：王陵可，然少戆，陈平可以助之。陈平知有余，然难独任；周勃重厚少文，然安刘氏者必勃也。'诸然字并转语也。"(《助字辨略》)"然字之声，承上转下，别伸一意。有友五人章：'然终于此而已矣。'"(《虚字说》)

转折词在形式上分为单折之词，如："《论语》：'抑亦先觉者是贤乎。'韩文：'抑又有难者。'此二条，是单折之辞。"(《虚字浅解》)双折之词，如："《论语》：'求之与，抑与之与。'韩文：'抑不知天将和其声而使鸣国家之盛耶，抑将穷饿其身，思愁其心肠，而便自鸣其不幸耶！'此两条，是双折之辞。"(《虚字浅解》)句首转折，如："若夫，转语词也。《易·系辞传》曰'若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备'是也。"(《经传释词》)"虽然，顿住上文，另转下文之词。犹言虽是如此，更有云云，如'虽然今日之事君事也'之类。"(《虚字注释》)句中转折，如："而，句中转折之辞。论语'君子周而不比'是也。"(《虚字浅解》)

7. 假设语气。例如：

《公羊传·隐公元年》："且如桓立，则恐诸大夫不能相幼君也。"何休注："且如，假设之辞。"又作"设辞"，如："纵，设辞，犹云即也。论语：'且予纵不得大葬。'史记吕后纪：'诸君纵欲阿意背约，何

面目见高帝地下?'"(《助字辨略》)又作"反设之辞",如:"史记吴世家:歌唐,曰:'思深哉,其有陶唐氏之遗风乎?不然,何忧之远也?'此不然,反设之辞。"(《助字辨略》)又作"两设之辞",如:"论语:'虽曰未学,吾必谓之学矣。'又云:'虽违众,吾从下。'……虽者,两设之辞也。"(《助字辨略》)

8. 应答语气。例如:

《诗经·鲁颂·閟宫》:"莫敢不诺,鲁侯是若。"郑玄注:"诺,应辞也。"《公羊传·桓公十五年》:"司马子反曰:'诺。'"何休注:"诺者,受语辞。"

在以语气为核心对虚词进行功能分类的同时,传统词法学在训诂释义的框架中,也对虚词的语法意义作出了一定的说明。例如上引诸例中"而者,连及之词","所以,顺上推原之词","况者,更进之词"等。一般来说,对较有实义的代词、副词、位置较明确的语气词和连接词更容易作语法意义的分析。例如:

《玉篇·人部》:"侬,吴人称我是也。"

《说文·白部》:"者,别事词也。"

《公羊传·桓公二年》:"至乎地之与人则不然,俄而可以为其有矣。"何休注:"俄者,谓须臾之间,制之倾也。"

《说文·口部》:"哉,言之间也。"

《虚字说》:"而字之声,腻滑圆溜,有承上启下之能,有蒙上辊下之情。惟其善辊,故不拘一处,无乎不可,一切去来、起伏、出入、周折、反正、过接,任其所辊无滞。"

在中国传统词法学看来,语气是虚词的精神所在,而语法意义则是语气的派生物,所谓"句中所用虚字,皆以托精神而传语气者。……得其气之轻重缓急于毫厘之间,而后其说之也详,知之也密,而于其用之也,亦随所施而得其当","夫虚字诚无义矣,独不有气之可言乎?吾谓气即其义耳"(《助字辨略》)。这就是传统虚词研究对声气和语法相互关系的独特理解。在某种意义上可以说,声气意

识是贯通中国传统语法学的一条主脉。它使传统语法学带有极大的体验性，而非西方传统语法学那种对象化的精确性。

毫无疑问，传统的虚词研究是在训诂释义的框架中进行的，它所用的方法不外乎训诂的方法。古代第一部系统的虚字研究著作《助字辨略》，在介绍它的研究方法时就说：

> 正训，如“仁者人也”，“义者宜也”是也；
> 反训，如“故”训“今”，“方”训“向”是也；
> 通训，如“本犹根也”，“命犹令也”是也；
> 借训，如“学之为言效也”，“斋之为言齐也”是也；
> 互训，如“安”训“何”，“何”亦训“安”是也；
> 转训，如“容”有“许”义，故训“可”；“犹”有“尚”义，故训“庶几”是也。

从这种研究方法来看传统虚词研究，其形式可以说是训诂学的一个支脉——释词之学。即使是在传统虚词研究中较为“语法化”，即注重语法结构的《经传释词》一书，其研究思路依然是“训诂”的。作者在其序中指出：

> 语词之释，肇于《尔雅》，粤于为曰，兹斯为此，每有为虽，谁昔为昔；若斯之类，皆约举一隅，以待三隅之反。盖古今异语，别国方言，类多助词之文。凡其散见于经传者，皆可比例而知。触类长之，斯善式古训者也。自汉以来，说经者宗尚雅训，凡实义所在，既明著之矣，而语词之例，则略而不究；或即以实义释之，遂使其文扞格，而意亦不明。如由，用也；猷，道也；而又为词之于。若皆以用或道释之，则尚书之“别求闻由古先哲王”，“大诰猷尔多邦”，皆文义不安矣。

可见，释词之学是补训诂学之不足的，它们属于同一种语文学形态。通释语义的专著释词如此，随文释义的传注释词也如此。仅以《诗经》毛亨传郑玄笺来看，其释词方法不外乎“同义为训”和“同音为训”，例如：

《诗经·小雅·伐木》:"相彼鸟矣,犹求友声。矧伊人矣,不求友生。"毛传:"矧,况也。""矧"字,《说文解字》作"矤",解为"况词也。"段玉裁注:"许书本当作兄。"据《说文·儿部》:"兄,长也。"因而段注认为"兄词者,增益之词",意为"表示更进一层的虚词"。可见"矧"释为"况"是"同义相训"。

《诗经·小雅·小明》:"念我独兮,我事孔庶。"郑玄笺:"孔,甚。""孔"字,据《说文·乙部》本义为"通也,嘉美之也",引申为"非常"之程度。"甚"字,据《说文·甘部》本义为"尤安乐也"。段玉裁注:"尤甘也,引申凡殊尤皆曰甚。"也为"非常"之程度。释"孔"为"甚"又是"同义相训"。

《诗经·陈风·宛丘》:"子之汤兮,宛丘之上兮,洵有情兮,而无望兮。"毛亨传:"洵,信也。""洵"的本义是指大水溢出形成的支流,与"信"无关。但"洵""恂"上古同音。《诗经·郑风》有"洵訏且乐"一句,据《经典释文》:"洵,息旬反,《韩诗》作恂。"《汉书·地理志下》引亦作"恂"。据《说文·心部》:"恂,信心也。"可见"洵"与"恂"是同音假借,释"洵"为"信",是以同音字的引申义(信心——信实)为训。

《诗经·邶风·柏舟》:"微我无酒,以敖以游。"毛亨传:"非我无酒可以敖游忘忧也。""非"的上古音是帮母微部;"微"的上古音是明母微部。"非"与"微"声母相近,韵母相同。以"非"训"微"是同音为训,其义都为否定,词性都为副词。

然而,语法毕竟有不同于词汇的许多特点,因而即使在训诂释义的框架中,中国传统词法学在虚词研究中依然表现出"语法诠释"的一些特殊方法。

一是比例互证的方法。

清钱熙祚在《经传释词》的跋语中这样来说明王引之的"释词之法":

举同文以互证。如据《左传·隐公六年》"晋郑焉依",《周语》作

“晋郑是依”，证“焉”之犹“是”。据《左传·庄公二十八年》“则可以威民而惧戎”，《晋语》作“乃可以威民而惧戎”，证“乃”之犹“则”。

举两文以比例。如据《赵策》“与秦城何如不与”，《齐策》“救赵孰与勿救”，证“孰与”之犹“何如”。

因互文而知其同训。如据《檀弓》“古者冠缩缝，今也衡缝”、《孟子》“无不知爱其亲者，无不知敬其兄也”，证“也”之犹“者”。

即别本以见例。如据《庄子》“莫然有间”，《释文》本亦作“为间”，证“为”之犹“有”。

因古注以互推。如据《公羊传》何休注“焉者，于也”，证《孟子》“人莫大焉无亲戚君臣上下”之“焉”当训“于”。据《孟子》“将为君子焉，将为小人焉”，赵岐注“为，有也”，证《左传》“何福之为”、“何臣之为”、“何卫之为”、“何国之为”、“何免之为”诸“为”字皆当训“有”。

采后人所引以相证。如据《庄子》引《老子》“故贵以身于天下，则可以托天下；爱以身于天下，则可以寄天下”，证“于”之犹“为”。据颜师古引“鄙夫可以事君也与哉”，李善引“鄙夫不可以事君”，证《论语》“与”之当训“以”。

二是比字互证的方法。

由于传统词法学以语气为核心研究虚词的功能，因而在解释虚词的时候，注重从语气的轻重缓急上加以比较：

卢以纬《助语辞》：“呜呼，嗟叹之辞，其意重而切；吁，亦咨嗟之辞，其意稍轻。”

黄生《字诂》：“呜呼、噫嘻皆叹声也。声轻则噫嘻，声重则呜呼。”

王船山《说文广义》：“也，句止意尽而云也者，明上文之说已终也；以下释上而云也者，其义止于此也；业已然而云也者，与矣字相近。矣词决，也之词较缓，微有咏叹之意焉。”

又：“（斯）亦与兹，此微别：兹实指此也，此概指此也，斯分析比

之与彼异而言也。此之辞缓，斯之辞急。”

袁仁林《虚字说》：“‘乃’字之声，有拗转、直指两用。其拗转前文者，拗转意重，作拗转之‘乃’，其直指言下者，直指意重，作直指之‘乃’。”

又“‘虽’字乃宕开跌入之辞，极善销纳。惟其销纳，故可另折。用在前文后者，销纳前说，另折后语，由宕开而跌入，此虽字和平舒缓，如‘虽然’、‘虽如是’之类。用在劈头起句者，销纳言下过甚一边，另折见意，由宕出而跌入，此虽字急疾有力，如‘虽圣人’、‘虽车马’、‘虽小道’。礼少仪：‘虽请退’之类。”

又：“凡‘而’字由辊者，与‘然’字类，俱系转辞，顾其声气有异。‘而’字轻滑便溜，以其虚递也。‘然’字重实老到，以其承上也。凡上文已有收束，则用‘然’字认真转；上文只凭平来，则用‘而’字轻便转。”

刘淇《助字辨略》：“凡问之余声，扬以长，则为‘何邪’；抑而短，则为‘何已’、‘何耳’。”

以上两种方法，一是从汉语虚词的分布中，求其相同“位置义”在功能上的共性；一是从汉语虚词的语气中，辨其相异“声气”在功能上的个性。这都是传统词法学在“训诂”的研究框架中产生的独特的语法分析方法。它们同时体现出汉语语法的两大特点：重语序和重声气。把虚词放在语序和语气的系统中比较考察，显示出中国古代语文学家对汉语虚词这一语法现象的深刻理解和独到把握。除了这两种方法之外，由于汉语的虚词有很大一部分是从实词转化而来的，而这种转化又每每“藕断丝连”，“虚义”和原来的“实义”常有映照相契之处，所以，传统词法学对虚词的诠释也往往采用“推原”的方法。例如：

袁仁林《虚字说》：“凡器有底有盖，盖尝笼罩于上，势足包括其余。今（盖）以实字虚用，亦含斯意。”

又：“凡转头别看曰顾，今作虚用，亦含斯意。”谢鼎卿《虚字阐

义》:"'顾'亦反也。言如人反顾然。按回顾则神非直往,故借为反转曲折之词。"

王船山《说文广义》解释"最"的本义为"犯而取",汉人以斩馘首功为最大功劳,"后遂相沿以'最'为功高之辞,因转为尤也、极也"。又解释"乌"的本义为"孝鸟","而借作乌呼叹词,以乌鸣有似悲叹也"。

谢鼎卿《虚字阐义》:"'爰'字,说文:'引'也。借为由上引起下文之词。"

也有一些虚词的产生是由于纯粹的同音假借,所谓"借音不借义"。对此,传统虚词研究也作了科学的推原,例如:

王船山《说文广义》:"'虽'本虫名,借为转语辞。事理之固如此而抑不可执者,以'虽'转之。"

又:"'邪'本地名,借为语词,与乎相近,盖亦古人方言,借音不借义。"

又:"'而'本训颊毛也,借为语助词、动转词也。"

又:"'弟'本次第字,借为转语词与但通用,但、弟音近,语转讹。"

朱孔彰《经传虚字义说》:"'而',周礼曰:'作其鳞之而。'按本实字,后世用为承上起下之虚字,如论语:'敬事而信,节用而爱人'是也。"

传统虚词研究的"推原"方法,科学地解释了汉语虚词由实词虚化的历史演变过程。这种"虚化"或因词义的淡化,或因语音的借用,都是汉语虚词衍变过程中引人注目的特点。联系到我们前面所说汉语虚词同语气的密切关系,我们可以说,语言声气的积淀和语词的实义虚化是汉语虚词形成体系的两条主要途径。由此我们看到,中国传统词法学的虚词研究,是密切联系汉语的语法特点的。它的比例互证、比字互证和推原的阐释方法,无不是古代语文学家对汉语语法、尤其是对词法深入感受和体验的结果。尽管这一研究

范型还是在"训诂"的框架之内，有待于作更进一步的现代清理与解释，但现代语言学的发展已经证明，传统词法学对汉语虚词的理解，在一些根本问题上是超时间的。对汉语虚词特点的新的认识，将在对汉语传统虚词研究的重新认识与阐释中获得新的生命！

二、汉语传统实词学的阐释框架

如果说汉语的虚词研究传统是以语气为核心的，那么汉语的实词研究传统是以语义为核心的，它与"训诂"框架有着比虚词研究更为密切的关系。

首先，传统词法学对实词词性的解释是在"训诂"的框架中完成的。这种解释，因其在训诂释义的框架中，而有种种不同的方法。

其一为义界的方法。这是使用最多的方法。义界本身就是一种释义形态。古代语文学家在"训诂"的框架中，通过对词义的界说，传达对词的语法性质的理解。例如：

《说文解字》："桢，刚木也。"段玉裁注："此谓木之刚者曰'桢'，非谓木名也。《吴都赋》之'桢'，《广韵》之'女桢'，则为木名。"注文从词在句中的不同作用辨明"刚"为形容词性，"桢"为名词性。

又："蛊，腹中虫也。"段玉裁注："'中'、'虫'皆读去声，……'腹中虫'者，谓腹内中虫食之毒也。自外而入故曰'中'，自内而饰故曰'虫'。此与虫部'腹中长虫'、'腹中短虫'读异。"注文用异读和义界的办法指明"中"、"虫"为动词性。

又："祖，事好也。"段玉裁注："事好犹言学好也。"注文用同义动词的替换指明"祖"为动词性。

《诗经·召南》："殷其雷，在南山之阳。"毛亨注："山南曰阳。"注文用"山南"这个名词性结构示"阳"之名词性。

《诗经·邶风》："我心匪鉴，不可以茹。"郑玄注："鉴，所以察形也。"注文用一个"所以……"的名词性框架示"鉴"之名词性。

《诗经·邶风》:"二子同舟,汎汎其景。"毛亨注:"汎汎然,迅疾而不碍也。"注文用"然"字示"汎汎"之形容词性。

《诗经·小雅》:"屡舞仙仙,屡舞僛僛,屡舞傞傞。"毛亨注:"仙仙,舞貌。"陈奂进一步解释:"僛僛者,是貌状之辞;下'僛僛'、'傞傞'俱是貌状,亦宜然矣。"注文用"貌"、"貌状之辞"示"仙仙"等之形容词性。

《吕氏春秋·贵公》:"大兵不寇。"高诱注:"不寇害之也。"注文用宾语"之"示"寇"之动词性。

其二为互训的方法。所谓互训,是指训诂中用意义和用法相同或相近的两个或两个以上的词相互解释。由于用法相同,且语义又一致,它们在语法上的性质也就相同。因此互训,可以说是一种词性归属的语法分析。例如:

《尔雅·释宫》:"宫谓之室,室谓之宫。"

《尔雅·释诂》:"遐,远也。""远,遐也。"

又:"劳,勤也。""勤,劳也。"

《说文解字·艸部》:"茅,菅也。""菅,茅也。"

又:"芜,苍也。""葭,芜也。"

《说文解字,口部》:"咽,嗌也。""嗌,咽也。"

又:"喙,嘴也。""嘴,喙也。"

《说文解字·木部》:"楠,梅也。""梅,楠也。"

又:"栋,极也。""极,栋也。"

《说文解字·口部》:"国,邦也。"《邑部》:"邦,国也。"

以上都是二元互训,且都在同一部著作中。而不同著作中的训诂释义又可以造成多元的互训。如《说文解字》:"造。就也。"《礼记·王制》注:"造,成也。"《尔雅·释诂》:"就,成也。"《说文解字》:"成,就也。"这样,"造"、"成"、"就"就成为语法性质相同、语义相同的一组互训词。互训词的联系,显然可以在词性上归属一类。事实上,许多互训词在历史发展中,确实组合成词性、词义

相同的并行复合词。仅上面所举例子就可以组成"宫室"、"遐远"、"勤劳"等复合词。我们再来看《说文解字》中的一些例子：

名一名组合：

"意，志也。""志，意也。"——意志。

形一形组合：

"辽，远也。""远，辽也。"——辽远。

"险，阻难也。""阻，险也。"——险阻。

"偏，颇也。""颇，头偏也。"——偏颇。

动一动组合：

"杀，戮也。""戮，杀也。"——杀戮。

"吹，嘘也。""嘘，吹也。"——吹嘘。

"吟，呻也。""呻，吟也。"——呻吟。

"排，挤也。""挤，排也。"——排挤。

"追，逐也。""逐，追也。"——追逐。

"讽，诵也。""诵，讽也。"——讽诵。

"奉，承也。""承，奉也。"——奉承。

"歌，咏也。""咏，歌也。"——歌咏。

除了《说文》、《尔雅》等通释语义的著作外，我们在随文释义的训诂著作中，也可见到大量被释字和训释字互训的例子，从中可以窥见古代语文学家对实词分类的认识。以《吕氏春秋》高诱注为例：

名一名互训：

本，根也。(《先己》) 灾，害。(《大乐》)

星，宿。(《制乐》) 疾，病也。(《明理》)

故，事。(《节丧》) 原，本。(《异用》)

法，则也。(《祖始》) 患，难也。(《慎人》)

爵，禄也。(《下贤》) 器，械也。(《贵因》)

形一形互训：

便，利也。(《本生》) 端，正也。(《尽数》)

明，显也。(《仲夏》)　　巨，大。(《侈乐》)
昌，盛也。(《古乐》)　　深，邃。(《仲冬》)
疏，远。(《慎行》)　　易，轻。(《义赏》)
素，朴也。(《知度》)　　敦，厚也。(《达郁》)
动——动互训：
休，息也。(《情欲》)　　禁，止也。(《功名》)
服，从也。(《先己》)　　索，求。(《论人》)
震，动。(《大乐》)　　奉，送。(《怀宠》)
荡，动也。(《论威》)　　交，接。(《知士》)
祈，求。(《安死》)　　谒，告也。(《当务》)

值得注意的是，解释词性的互训方法有时也可以义界的形式表现出来。这就是两个义界的主训词互训，例如：《说文》："齐，禾麦吐穗上平也。"《诗经·伐木》郑玄注："平，齐等也。"前例的主训词是"平"，后例的主训词是"齐"，二者互为训释，词性相同。当然，并非所有的互训词都是"同义"的。所谓"同义"，只是指某种程度的词义抽象。例如"宫"与"室"同义互训。但据《礼记·儒行》"儒有一亩之宫，环堵之室"，可知"宫"、"室"又有区别。段玉裁认为："宫言其外之围绕，室言其内。析言则殊，统言不别也。"(《说文解字注》)但正由于互训词在某种词义抽象的平面上为词汇归类，因而这种归类在汉语中就有了语法学的意义。当然，这种语法学的意义也不是绝对的。例如《说文·老部》"老，考也"，"考，老也"。"考"与"老"在形容人的年龄的意义上具有词类共性，但在"考试"的意义上，二者完全不能互训，也失去了语法归类的基础——词义抽象。这里牵涉到中国传统语法学对汉语词类的认识，我们将在后文讨论。

除了义界和互训的方法之外，传统实词研究在随文释义的组合方式中也体现出对词性的认识。例如：

《楚辞·九章》："怀瑾握瑜兮，穷不知所示。"王逸注："在衣为怀，在手为握。瑾、瑜，美玉也。"注文以"怀"、"握"为一类，"瑾"、

“瑜”为一类，分别注释。这种组合释义的方式，体现出注释者对动词、名词的类别概念。

《楚辞·招魂》：“层台累榭，临高山些。”王逸注：“层、累，皆重也。无木谓之台，有木谓之榭。”注文以“层”、“累”为一类，“台”、“榭”为一类，分别注释。这种组合释义方式，体现出注释者对形容词、名词的类别概念。

其次，传统词法学对实词功能的解释，也是在“训诂”的框架中完成的。在汉语实词的书面运用中，注释家们尤为关注的是实词功能的变化，并在他们的训诂释义中，对这类语法现象作出了解释。其方法一为破义而释，一为破音而释。

破义而释多用增字的方法，显示实词的功能变化。例如：

《春秋·襄公二十五年》：“吴子遏伐楚，门于巢卒。”《公羊传》：“门于巢卒者何？入门乎巢而卒。入门乎巢而卒者何？入巢之门而卒也。”注文用“入门”释“门”，示其功能由名词性转为动词性。

《诗经·小雅》：“王命南仲，往城于方。”郑玄注：“王使南仲为将军，往筑城于朔方。”注文用“筑城”释“城”，示其功能由名词性转动词性。

《淮南子·说山训》：“烹牛而不盐，败所为也。”高诱注：“烹羹不与盐，不成羹。”注文用“与盐”释“盐”，示其功能由名词性转动词性。

以上均用增字的方法，将一个出现在谓语位置上的名词，解释为以之为受事对象的动作。此外，还可以将出现在谓语位置上的名词，解释为以之为工具的动作和以之为方向的动作。例如：

《淮南子·道应训》：“表商容之闾，柴箕子之门。”高诱注：“纣死，箕子亡之朝鲜。旧居空，故柴护之也。”

《吕氏春秋·达郁》：“孰当而可镜，其唯士乎？”高诱注：“孰能镜照？独士履礼蹈正不阿于俗而能镜之也。”

《诗经·小雅》：“筑室为堵，西南其户。”毛亨注：“西乡户，南乡

户也。”

《诗经·邶风》:“狐裘蒙戎,匪车不东。”毛亨注:“不东,言不来东也。”

与名词的功能转化不同,动词和形容词的功能转化,都发生在主、宾语位置上。传统的实词研究对于这类转化,多用以之为修饰语的名词性词组来解释。例如:

《孟子·万章上》:“大孝终身慕父母。”赵岐注:“大孝之人终身慕父母。”注文以“大孝之人”释“大孝”,示其功能由动词性转为名词性。

《淮南子·主术训》:“有为则谗生。”高诱注:“谗谀之人乘志而起。”注文以“谗谀之人”释“谗”,示其功能由动词性转为名词性。

《淮南子·道应训》:“卢敖……乃止驾。”高诱注:“止其所驾之车。”注文以“所驾之车”释“驾”,示其功能由动词性转为名词性。

《淮南子·修务训》:“偷慢懈惰。”高诱注:“偷,薄。慢,易。薄易之人懈惰于庶几。”注文用“薄易之人”释“偷慢”,示其功能由形容词性转为名词性。

除了用一个名词性的偏正结构来解释实词功能向名词性的转化外,古代语文学家还直接用名词作为训释词来解释这种语法变化。例如:

《淮南子·本经训》:“载圆履方,抱表怀绳。”高诱注:“圆,天也。方,地也。”

破音而释则用指明所释之词音读或声调上的变化,以区别其功能的变化。在先秦的典籍中,实词的功能变化并不以音变为依托。在《礼记·檀弓》中有这样一个例子:“有子问于曾子曰:‘问丧于夫子乎?’曰:‘闻之矣。丧欲速贫,死欲速朽。’”从曾子的回答看,“丧”有“丧欲速贫”和“死欲速朽”两种解释。这是因为“丧”字在先秦既有死亡之义,又有丧失之义。如果义歧而音异,则有子之问中的“丧”应有明确的意义,曾子不必把两种意义都回答出来。一音可

以两解，义歧而音不异，在先秦时代是一种通例。这也同样反映在词的功能变化上，所谓“古人训诂，寓于声音，字各有义，初无虚实动静之分”。（钱大昕《十驾斋养新录》）段玉裁注《说文解字》“盛”字一条亦云：“盛者，实于器中之名，故亦呼器为盛。如左传‘旨酒一盛’，丧大记‘食粥于盛’是也。引申为凡丰满之称。今人分平去，古不分也。”然而从汉代开始，实字的语义变化在交际中有了音变的区分。这种语义性质的音变，在语文学家的训诂释义中反映了出来。例如：

《礼记·檀弓》：“何居？我未之前闻也。”郑玄注：“居，读为姬姓之姬，齐鲁之间语助也。”

《淮南子》：“刘览偏照。”高诱注：“刘览，回观也。刘读留连之留，非刘氏之刘也。”

《中庸》：“治国其如示诸掌乎？”郑玄注：“示读如寘诸河干之寘。寘，置也。”

《说文解字》：“该，军中约也，读若心中满该。”

以音变区分实字的语义变化，很快在语法上产生了类推作用，即大量出现以音变区分实词的功能变化的“读破”现象。我们从东汉语文学家的实词训释中可见其一斑：

《吕氏春秋·季冬纪》：“命渔师始渔。”高诱注：“渔读如论语之语。”（指“渔师”之“渔”——笔者）“论语”之“语”《广韵》注音“牛倨切”，去声。《吕氏春秋·异宝》中有“方将渔”，高诱未注“渔”字读音，示其仍为本来读音，《广韵》注音“语居切”，平声。可见“渔师”之“渔”，以其声调之不同，示其功能由名词转为动词。

《周礼·占梦》：“遂令始难欧疫。”郑玄注：“难谓执兵以有难却也。故书难或为傩。杜子春傩读为难问之难。”“难”本为形容词，《广韵》注音“那干切”，平声。“难问”之“难”，《广韵》注音“奴案切”，去声。可见文中之“难”以其声调之不同，示其功能由形容词转为动词。

《淮南子·精神》："养性之具不加厚，而增之以任重之忧。"高诱注："任读任侠之任。"此"任"字《广韵》注音"汝鸠切"，去声，而"任"字本来读音为平声。《淮南子·说林》："短绠不可以汲深，器小不可以盛大，非其任也。"高诱注："任读堪任之任。"此"任"字《广韵》注音"如林切"，平声。可见"任"以其声调平去之异，示其功能由名词转为动词。

《周礼·考工记》："准之然后量之。"郑玄注："量读如量人之量。""量"本义量器。《广韵》注音"力让切"，去声。"量人"之"量"《广韵》注音"吕张切"，平声。可见文中之"量"由去声转为平声，示其功能由名词转动词。

《汉书·高帝纪》："五月丙寅，葬长陵已下。"王先谦注："苏林曰下音下书之下；郑氏曰已下棺也；师古曰苏音郑说是也，下音胡亚反。""下"原为形容词，《广韵》注音"胡雅切"。文中"下棺"之"下"，其功能由形容词转化为动词，音读也发生变异。《广韵》注音"胡驾切"。

《尚书·尧典》："光被四表。"郑玄注："言尧德光耀及四海之外。"《淮南子·俶真》："被施颇烈。"高诱注："被读光被四表之被也。""被"本义"寝衣"，是名词，《广韵》注音"皮彼切"，平声。文中"光被四表"之"被"，陆德明《经典释文》注音"皮寄反"，《广韵》注音"平义反"，皆为去声。词义由"寝被"转变为"覆被"，功能由名词转为动词。

《淮南子·说林》："渔者走渊，木者走山。"高诱注："走读奏记之奏。"《汉书·高帝纪》："步从间道走军。"王先谦注："服虔曰走音奏。师古曰走谓趣向也。""走"本义趋走，是不及物动词，《广韵》注音"子苟切"，上声。文中"走山"之"走"，音奏，去声。词义由"趋走"转为"走向"，功能由不及物动词转为及物动词。

《淮南子·氾论》："以劳天下之民。"高诱注："劳犹忧也，劳读劳勑之劳。""劳"本义勤劳，《广韵》注音"鲁刀切"，平声。文中"劳

天下”之“劳”,《广韵》注音“郎到切”,去声。词义转为慰劳,功能则由不及物动词转为及物动词。

《吕氏春秋·审分》:“居无去车。”高诱注:“去,释也。去读去就之去。”“去”本义离弃、去除,音上声(羌举切)。词义转为“去就”之“去”,音去声(丘倨切),功能也由及物动词转为不及物动词。

《左传·僖公二十六年》:“弥缝其阙。”《说文》:“缝,以针紩衣也。”“缝”为动词,音平声(符容切)。《周礼·天官冢宰》:“缝人,掌王宫之缝线之事。”《经典释文》:“缝,扶用反。”“缝人”之“缝”音去声(符用切),示其功能由动词转为名词。

《周易·大畜》:“君子以多识前言往行,以畜其德。”《经典释文》:“行,下孟反。”“行”本义“履也”,动词,音平声(户庚切)。“前言往行”之“行”音去声,其功能由动词转为名词。

《周礼·凌人》郑玄注:“汉礼器制度大槃广八尺,长丈二尺,深三尺。”《经典释文》:“凡度长短曰长,直亮反。度浅深曰深,尸鸩反。度广狭曰广,光旷反。度高下曰高,古倒反。”“长”本义“永也”,音平声(持良切);“广”本义“阔也”,音上声(古党切),“深”本义“下也”,音平声(式金切);“高”本义“崇也”,音平声(古刀切)。这四个字都为形容词,当其功能转化为名词时,都音变为去声。

《汉书·刑法志》:“近古而便民者也。”王先谦注:“近,其靳反。”“近”本义“迩也”,音上声(其谨切)。“近古”之“近”其功能由形容词转化为动词,音变为去声。《六经正误·卷一》云:“凡指远近定体,则皆上声。离而远之,附而近之,则皆去声。”

《周易·乾卦》:“先天而天弗违,后天而奉天时。”《经典释文》:“先,悉荐反;后,胡豆反。”“先”本音“思天切”,“后”本音“胡苟切”,一为平声,一为上声,都是时间名词,其功能转为动词时音变为去声,如《六经正误·卷一》所云:“先后二字,指定体之在先在后,则先平声,后上声。若当后而先之,当先而后之,则去声也。”

从以上各例看,中国古代语文学家以音变解释实词功能的变

化，主要采用声调变读的方法。变音后的字调一般为去声，其标志的功能变化既可是名、形转动，也可是形、动转名。变音并不与特定的实词功能（如去声之于动词）相联系，它仅仅表示词的功能在体与用之间的转换，或用与用之间的转换。除了以声调变读标志功能转化之外，也有用声母变读标志功能转化的。例如：

《周易·解卦》，《经典释文》："解音蟹。"孔颖达注："解有两音：一音古卖反，一音胡卖反。解（见母）谓解难之初，解（匣母）谓既解之后。""解"本义"释也"，动词，见母。"解卦"之"解"功能转为名词，声母音变为匣母。

其二，传统词法学对实词语法意义的解释，也是在"训诂"的框架中完成的。这主要表现在对动词特殊语法意义的解释上。例如：

《淮南子·原道训》："昔日冯夷、大丙之御也，……经霜雪而无迹，照日光而无景。"高诱注："行霜雪无有迹，为日所照无景柱。"注文用"为日所照"解释"照"的被动意义。

《吕氏春秋·劝学》："贤者之事也，……虽听不自阿。"高诱注："虽言见听，当以忠正，不自阿媚以取容也。"注文用"见听"解释"听"的被动意义。

《淮南子·人间训》："商鞅支解，李斯车裂。"高诱注："李斯，上蔡人也，为秦相。赵高谮之，二世车裂之于云阳。"注文用"车裂之"解释"李斯车裂"中"车裂"的被动意义。

《淮南子·览冥训》："昔者王良，造父之御也，……左右若鞭，周旋若环。"高诱注："左右，谓骖驂也；步趋之力，若被鞭矣……"注文用"被鞭"解释"鞭"的被动意义。

《诗经·邶风》："展矣君子，实劳我心。"郑玄注："君子行我是，实使我心劳矣。"注文用"使……劳"解释"劳"的使动意义。

《孟子·离娄上》："今也小国师大国而耻受命焉。"赵歧注："今小国以大国为师"学法度焉……"注文用"以……为师"解释"师"的意动意义。

《诗经·小雅》:"坎坎鼓我,蹲蹲舞我。"郑玄注:"为我击鼓坎坎然,为我兴舞蹲蹲然。"注文用"为……击鼓"、"为……兴舞"解释"鼓"和"舞"的为动意义。

《战国策·秦策一》:"魏绝南阳。"高诱注:"魏与南阳绝也。"注文用"与……绝"解释"绝"的与动意义。

《孟子·离娄下》:"西子蒙不洁,则人皆掩鼻而过之。"赵岐注:"西子,古之好女西施也。不洁,以不洁汗巾帽而蒙其头面。"注文用"以……蒙"解释"蒙"的用动意义。

《淮南子·缪称训》:"不身遁,斯亦不遁人。"高诱注:"遁,隐也;己不自隐身之行,亦不隐之于人故也。"注文用"隐……于人"解释"遁"的对动意义。

《孟子·尽心下》:"高子曰:'禹之声尚文王之声。'"赵岐注:"高子以为禹之声乐过于文王。"注文用"过于"解释"尚"的较动意义。

《战国策·齐策一》:"靖国君辞,不得已而受;七日,谢病强辞。"高诱注:"以病谢相位。"注文用"以……谢"解释"谢"的因动意义。

对动词特殊语法意义的解释,不仅反映在随文释义的训诂著作中,而且反映在通释语义的训诂著作中。例如段玉裁在《说文解字注》中就对动词的使动意义有精辟的分析。以"观"字为例,段玉裁注:"谷梁传曰:常事曰视,非常曰观。凡以我谛视物曰观,使人得以谛视我亦曰观;犹之以我见人、使人见我皆曰视。一义之转移,本无二音也。"再以"览"字为例,段玉裁注:"以我观物曰览,引申之,使物观我亦曰览。孟荀列传:'为开第康庄之衢,高门大屋尊宠之,览天下诸侯宾客,言齐能致天下贤士也。'"文中的"览"即"使……看到"的意思。段玉裁在注"让"字时也说:"凡退让用此字,引申之,使人退让亦用此字。"

除了动词外,传统词法学对名词的特殊语法意义也作了探讨。

例如《汉书·严助传》:"以有司为欲屠灭之也,必雉兔逃入山林险阻。"颜师古注:"如雉兔之逃窜入山林险阻之中。"注文用"如雉兔"释"雉兔",指明了这个名词作动词的修饰成分的特殊语法意义。又如《汉书·张汤传》:"两人交欢,兄事禹。"颜师古注:"事之如兄。"注文用"如兄"解释"兄"的修饰动词的语法意义。《汉书·王陵传》:"于面折廷争,臣不如君。"颜师古注:"廷争,谓当朝廷而谏争。"注文用"当朝廷"解释"廷"的修饰动词的语法意义。

在对实词一般语法意义的探究中,传统词法学往往在虚与实、动与静两个层面上加以辨析。

虚与实的层面主要解决"实词"的资格问题。这是训诂释义正确与否的一个重要前提,在古代汉语中,一个字往往有虚、实两用。一旦虚用而"以实义释之,遂使某文扞格,而意亦不明"。古代语文学家为此作了大量的辨析:

"由",用也;"猷",道也;而又为词(指虚词,下同)之"于"。若皆以"用"或"道"释之,则《尚书》之"别求闻由古先哲王"、"大诰猷尔多邦",皆文义不安矣。

"攸",所也;"迪",蹈也;而又为词之"用"。若皆以"所"与"蹈"释之,则《尚书》之"各迪有功","丰水攸同",《毛诗》之"风雨攸除,鸟鼠攸去",皆文义不安矣。

"不",弗也;"否",不也;"丕",大也;而又为发声与承上之词。若皆以"弗"与"大"释之,则《尚书》之"三危既宅,三苗丕叙","我生不有命在天","否则侮厥父母",《毛诗》之"否难知也","有周不显,帝令不时",《礼记》之"不在此位也",皆文义不安矣。

"作",为也;而又为词之"始"与"及"。若皆以"为"释之,则《尚书》之"万邦作乂","作其即位",皆文义不安矣。

"为",作也;而又为词之"如"、与"有"、与"与"、与"于"。若皆以"作"释之,则《左传》之"何臣之为",《晋语》之"称为前

也”，《谷梁传》之“近为祢宫”，《管子》之“为臣死乎”，《孟子》之“得之为有戏”，皆文义不安矣。

“曰”，言也；而又为词之“欤

“谓”，言也；而又为词之“为”，与“与”，与“如”，与“柰”。

“云”，言也；而又为词之“有”，与“或”，与“然”。

“宁”，安也；而又为词之“乃”。

“能”，善也；而又为词之“而”与“乃”。

“无”，不有也；而又为词之发声与转语。

“有”，不无也；而又为词之“为”。

“即”，就也；而又为词之“则”，与“若”，与“或”，

“则”，法也；“及”，至也，而又为词之“若”。

“咫”，八寸也；而又为词之“只”。

“允”，信也；而又为词之“用”。

“多”，众也；而又为词之“祇”。

“适”、“徂”、“逝”，皆往也；而“适”又为词之“啻”；“徂”又为词之“及”；“逝”又为词之发声。

“思”，念也；“居”，处也；“夷”，平也；“一”，数之始也；而又皆为语助。[1]

一个词的语法意义的虚与实，往往要联系它所在的词法结构和句法结构。传统词法学正是由结构入手，“以大观小”地辨析实词和虚词的。从词法结构辨虚实，古代语文学家多在构词法的特征上立论。例如《经传释词·卷三》：

“有”，语助也。一字不成词，则加“有”字以配之。若虞、夏、殷、周皆国名，而曰“有虞”、“有夏”、“有殷”、“有周”是也。推之他类，亦多有此。故“邦”曰“有邦”，“家”曰“有家”，“室”曰“有室”，“庙”曰“有庙”，“居”曰“有居”，“方”曰“有方”，“夏”曰“有

① 《经传释词》。

夏"，"济"曰"有济"，"北"曰"有北"，"昇"曰"有昇"，"帝"曰"有帝"，"王"曰"有王"，"司"曰"有司"，"正"曰"有正"，"僚"曰"有僚"，"民"曰"有民"，"众"曰"有众"，"幼"曰"有幼"，"政"曰"有政"，"事"曰"有事"，"功"曰"有功"，"比"曰"有比"，"极"曰"有极"，"梅"曰"有梅"，"的"曰"有的"，"三宅"曰"三有宅"，"三俊"曰"三有俊"，"三事"曰"三有事"。说经者未喻属词之例，往往训为"有无之有"，失之矣。

古代语文学家正是从这种"一字不成词，则加'有'字以配之"的"属词之例"(构词法)中辨析"有"之虚实的。

从句法结构辨虚实，古代语文学家多在惯用的句法格式上立论。例如《经传释词·卷九》：

家大人曰："终"，词之既也。僖二十四年《左传》注曰："终，犹已也。""已止"之"已"曰"终"，因而"已然"之"已"亦曰"终"，故曰词之既也。《诗·终风》曰："终风且暴。"毛传曰："终日风为终风。"《韩诗》曰："终风，西风也。"此皆缘词生训，非经文本义。"终"犹"既"也，言既风且暴也。《燕燕》曰："终温且惠，淑慎其身。"言既温且惠也。(《正义》曰："终当颜色温和，且能恭顺。"失之。)《北门》曰："终窭且贫，莫知我艰。"言既窭且贫也。(《笺》曰："君于己禄薄，终不足以为礼，又近困于财。"失之。)《伐木》曰："神之听之，终和且平。"言既和且平也。(《那》曰："既和且平。"是也。《笺》曰："神若听之，使得如志，则友终相与和而齐功也。"失之。)《正月》曰："终其永怀，又窘阴雨。"言既长忧伤，又仍阴雨也。(《笺》曰："终王之所行，其长可忧伤矣，又将仍忧于阴雨。"失之。)"终"与"既"同义，故或上言"终"而下言"且"，或上言"终"而下言"又"。说者皆以终为终竟之终，而经文上下相因之指，遂不可寻矣。

古代语文学家正是从"终……且(又)……"的句法格式所表达的语法意义——"上下相因之指"——中确认"终"字的虚实的。而

郑玄等的注释由于未从大量用例中概括出句法格式，从而认清句法意义，所以误解了作为句法结构标志的“终”的语法意义——或释为形容词，或释为副词，不识其为连词，以致“经文上下相因之指，遂不可寻矣”。

动与静的层面主要解决实词的“体用”问题。汉语中一个词往往体用相因。一个名物词用于述谓，可以为动作增添形象感染力，显示其“体之用”的独特表现功能。一个动作词用于指称，又为事物状态增添了动感，显示其“用之体”的独特表现功能。对于汉语实词语法意义的这种一静一动的体用变化，古代语文学家在训诂释义的框架中作了精辟的分析。例如：

朱骏声《说文通训定声》“攻”字条：“《考工记》凡攻木之工七。按犹《诗》‘雉离于罗’，‘薪是获薪’，‘景行行止’，‘如涂涂附’，‘行彼周行’，‘载输尔载’，‘于时庐旅’，‘言授之絷，以絷其马’，《仪礼》‘士羞庶羞’，《论语》‘求善贾而沽诸’，皆一静字一动字也。”

王筠《说文句读》“迹”字条：“《说文》‘籀文迹从朿，或从足责”（蹟）。《玉篇》以蹟别为一字，引诗及传曰：‘念彼不蹟’。不蹟，不循道也，然循道仍是践迹之谓，特动静异耳。”

又“连”字条：“《说文》‘负运也。’谓负之连之也，盖汉人常语。筠按连本车名。周礼巾车、连车组輓是也。许君说连以负连，厕辇于车輓之间，皆以为动字者。毛诗、周官、左传多用为动字也。”

又“粪”字条：“《说文》‘弃除也。’粪本动字，《孟子》‘百亩之粪’，《老子》‘却走马以粪’，则用为静字。”

又“几”字条：“《说文》‘微也，殆也。’案微也是静词，殆也是动词，故两言之。”

王筠《说文释例》：“‘示’下云，天垂象。象，兽也。此借为静字。六书象形，又借为动字。”

又：“盖人不行谓之立，因而所立之处亦谓之立，此动字为静字也。后乃读于备切以别其音，遂加人旁以别其形耳。”

又："新为采取，薪为刍荛，虽分动静，实一字也，为新旧字所专，人遂不觉耳。"

谢鼎卿《虚字阐义》："字诂字有分体用动静者，如号令、政令，实字也，其义体也，其声静也（音零去声）。使令之令，活字也，其义用也，其声动也（音零）。按此例至宋代始分析精密，然而字音犹多死活并用，如学问、学校同音，明察、光明同音，攻门曰门，音等门户，筑城曰城，音等城郭之类，其例亦多有未尽拘者。盖经师强分体用，而古义元自博通，故未归一律。"

以上古代语文学家对汉语实词"动静"、"体用"相因的理解，揭示出汉语实词语法意义独特的综合涵盖力，所谓"古义元自博通"。这种综合涵盖力，在一个实词的语义周围，编织一个几乎"面面俱到"的语法意义网络，使该实词在各种结构关系中都能应付自如，所谓"水流入口为饮，引申之，可饮之物谓之饮，如《周礼》'四饮'是也。与人饮之谓之饮，俗读去声，如《左传》'饮之酒'是也"（段玉裁《说文解字注》）。一些语文学家曾试图探讨这种综合涵盖力在发生学意义上的"有序"。章炳麟认为："一实之名必与其德若，与其业相丽，故物名必有由起。虽然，太古草昧之世，其言语惟以表实，而德业之名为后起，故牛马名最先，事武之语乃由牛马孳乳以生。世稍文则德业之语早成，而后施名于实，故先有引语，始称引出万物者曰神；先有提语，始称提出万物者曰祇。"（《语言缘起说》）从古代语文学的研究来看，既有由"静"而"动"的例，例如"负，背也"、"断，段也"、"穿木之器曰凿，因之既穿之孔亦曰凿矣"、"器曰梳，用之理发因亦曰梳"。也有由"动"而"静"的例，例如"砚，研也"、"仓，藏也"。但相比较而言，由"静"而"动"、由"体"而"用"，是汉语实词形成语法意义的综合涵盖力的常规过程。元代刘鉴《经史动静字音》列举了大量动静相因的实词，大多数都遵循由静而动的语法意义构成律。例如：

王，（静）君也。（动）君有天下曰王。

女，(静)女未嫁之称也。(动)以女嫁人曰女。

衣，(静)身章也。(动)施诸身曰衣，

冠，(静)首服也。(动)施诸身曰冠。

枕，(静)藉首木也。(动)首在木曰枕，

麾，(静)旌旗也。(动)所以使人曰麾。

冰，(静)水凝也。(动)所以寒物曰冰。

粉，(静)白饰也。(动)所以傅物曰粉。

阴，(静)气之浊也。(动)所以庇物曰阴。

棺，(静)柩也。(动)以柩敛尸曰棺。

名，(静)目也。(动)目诸物曰名。

处，(静)居也。(动)谓所居曰处。

也有一些动静相因的实词是由用而体的。例如：

乘，(动)登车也。(静)谓其车曰乘。

封，(动)授爵土也。(静)谓所受爵土曰封。

教，(动)使也。(静)所使之言谓之教。

度，(动)约也。(静)约之有长短曰度。

汉语实词语法意义的综合涵盖力的形成过程，无论是由静而动还是由动而静，都与汉民族思维方式的整体性、辩证性和具象性密切相关。由整体思维而体用相因，由辩证思维而体用相涵，由具象思维而体用相映。而从这种综合涵盖力形成的常规过程——由体而用来看，汉语词法是一种以"体"为重心的词法，而不像西方形态语言的语法那样以"用"为重心。以"用"为重心，所以西方语法注重动词的形态变化，以动词为核心组织语句。以"体"为重心，所以汉语语法注重名词的基本义类及其转化，以句读短语为基点组织语句。传统词法学在相对的意义上，以名词为实字，以动词为虚字，也正说明了这一点。从本质上说，以"体"为重心，即是以意义为重心。正是在这个意义上，我们说汉语的实词研究传统是以语义为核心的。汉语词法和词法学传统的这一特点，与古代语法学的"训

诂"框架、释义范型,有着深刻的联系,所谓"义不同而其类亦别焉。故字类者,亦类其义"(《马氏文通》)。

三、汉语传统句法学的阐释框架

在中国古代的语文研究传统中,虚词研究是以语气为核心的,实词研究是以语义为核心的,而句法研究则以语序为其核心。它们共同的研究范式,则是"训诂"释义。

传统句法研究对语序的认识,首先表现在对句法关系的理解上。古代语文学家所理解的句法关系主要有以下七种:

1. 陈述关系。例如:

《战国策·西周策》:"今秦者,虎狼之国也。"高诱注:"秦欲吞灭诸侯,故谓虎狼国也。"注文表明原文上下两段是被陈述与陈述的关系。一个"谓"字,指出了下段的述谓性和上段的所谓性。

《诗经·郑风》:"扬之水,不流束楚。"毛亨注:"激扬之水可谓不能流漂束楚乎?"注文用"可谓"指明原文上段是被陈述,下段是陈述上段的。

《吕氏春秋·孝行》:"今有人于此,行于亲重而不简慢于轻疏,则是笃谨孝道。"高诱注:"有人行孝敬于其亲以及人之亲,故不简慢于轻疏者,是厚慎孝道之谓也。"原文的句法关系,如果用西方语法的眼光来分析,颇难理解。注文用一个"者"字,将前两段并为一体,又用"是……之谓",指明了前两段与后段之间是被陈述与陈述的关系。

《楚辞·九歌》:"满堂兮美人,忽独与余兮目成。"王逸注:"言万民众多,美人并会,盈满于堂。"注文表明"满堂兮美人"应理解为陈述与被陈述的关系,它是常规陈述关系语序的易位。

《孟子·梁惠王下》:"大哉,言矣。"赵岐注:"王谓孟子之言大不合于其意。"注文表明原文语序是被陈述与陈述关系的易位。

2. 支配关系。例如：

《颜氏家训·书证篇》："相如封禅书曰：'导一茎六穗于苞，牺双觡共抵之兽。'此导训择，光武诏云'非徒有豫养导择之劳'是也。而说文云'导是禾名'，引封禅书为证。无妨自当有禾名导，非相如所用也。'禾一茎六穗于苞'，岂成文乎？纵使相如天才鄙拙，强为此语，则下句当云'麟双觡共抵之兽'，不得云'牺'也。"注文表明原文首段中"导"与其后的成分，是支配与被支配的关系。

《读书杂志·卷九》释《晏子春秋》："晏子相齐，衣十升之布，脱粟之食。"云："脱粟上当有'食'字……脱'食'字则文义不明，且与上句不对。"注文表明原文动词"衣"支配"十升之布"，但无法支配"脱粟之食"，须增补动词"食"以明支配关系。

《庄子·逍遥游》："风之积也不厚，则其负大翼也无力。故九万里，则风斯在下矣，而后乃今培风。"《经典释文》："培，重也。"《读书杂志·卷十六》则认为："培之言冯也。冯，乘也。(见《周官·冯相氏》注)风在鹏下，故言负。鹏在风上，故言冯。必九万里而后在风之上；在风之上而后能冯风，故曰：'而后乃今培风。'若训培为重，则与上文了不相涉矣。冯与培声相近，故义亦相通。"注文以"风在鹏下"释动词"负"对其后成分的支配关系，以"鹏在风上"释动词"培"(冯)对其后成分的支配关系。

《战国策·秦策一》："斯年之后，道不拾遗。"高诱注："遗物在道，不敢拾也。"注文表明"拾"支配"遗"的关系。

《吕氏春秋·正名》："使名丧者，淫说也。说淫则可不可而然不然，是不是而非不非。"高诱注："不可者而可之也，不然者而然之也，不是者而是之也。"注文用代词"之"的复指作用示"不可"、"不然"和"不是"为受支配的成分。它们前面的"可"、"然"、"是"为支配成分。

《诗经·周南》："既见君子，不我遐弃。"郑玄注："已见君子，君子反也。于已反，得见之，知其不远弃我。"孔颖达注："不我遐弃，犹

云不远弃我。"注文指明原文中"我"为动词"弃"的前置宾语。

《左传·隐公十六年》："周之东迁，晋郑焉依。"杜预注："平王东迁，晋文侯郑武公左右王室，故曰晋郑焉依。"朱亦栋《十三经札记》注："晋郑焉依，犹云依晋郑焉。此古文倒句法。"注文指明原文中"晋郑"为动词"依"的前置宾语。

《文选·报任少卿书》："谁为为之？孰令听之？"李善注："谁为犹为谁也，言已假欲为善，当为谁为之乎？复欲谁听之乎？"注文表明原文中"谁"为介词"为"所支配的前置宾语。

《诗经·小雅》："如蛮如髦，我是用忧。"郑玄注："我用是为大忧也。"注文表明原文中"是"为介词"用"所支配的前置宾语。

又："有皇上帝，伊谁云憎？"郑玄注："使王暴虐如是，是憎恶谁乎？"注文表明原文中"谁"是动词"憎"的前置宾语。

《诗经·鲁颂》："戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承。"郑玄注："惩，艾也。僖公与齐桓公举义兵北当戎与狄，南艾荆及群舒，天下无敢御也。"注文指明原文中"戎狄"、"荆舒"、"我"分别是动词"膺"、"惩"、"承"的前置宾语。

3. 名词性修饰关系。例如：

《诗经·小雅》："瞻彼中林，侯薪侯蒸。"毛亨注："中林，林中也。"注文表明原文中"林"修饰"中"。

《吕氏春秋·孟春》："东风解冻，蛰虫始振。"高诱注："蛰伏之虫始振动苏生也。"注文表明原文中"蛰"修饰"虫"。

《虚字说》："'其'字分头指点，每居实字之前。"("其德"、"其心"类)作者指明"其"可于实词前起限制作用。孔颖达《左传正义》释"宋督弑其君与夷及其大夫孔父"一句中"其"字云："凡言'其'者，是其身之所有。君是臣之君，故臣弑君则云弑其君；臣是君之臣，故君杀臣则云杀其大夫。"

4. 动词性修饰关系。例如：

《诗经·小雅》："忧心如惔，不敢戏谈。"郑玄注："皆忧心如火

灼烂之矣，又畏汝之威不敢相戏而言。"注文用"相戏而"释"戏"，示其对动词"谈"的方式性修饰关系。

《诗经・魏风》："彼汾沮洳，言采其莫。"郑玄注："于彼汾水渐洳之中，我采其莫以为莱。"注文用"于……之中"释原文前段对后段动词"采"的空间性修饰关系。

《诗经・小雅》："昔尔出征，谁从作尔室。"郑玄注："往始离居之时，谁随为女作室。"注文用"……之时"释原文前段对后段的时间性修饰关系。

《汉书・东平思王刘宇传》："不爱于王。"颜师古注："于王无所惜。"注文表明原文"于王"是动词"爱"的后置对象性修饰成分。

《汉书・翼奉传》："至秦乃不悦，伤之以法。"颜师古注："言不悦诗、书而以文法伤文学之人也。"注文表明原文"以法"是动词"伤"的后置凭藉性修饰成分。

5. 补充关系。例如：

孔颖达《毛诗正义》："诗嵩高：'申伯还南，谢于诚归。'笺云：'谢于诚归，诚归于谢。'正义曰：'言谢于诚归，正是诚心归于谢国，古人之语多倒，故申明之。"注文表明《诗经》原文中"谢于（于谢）"是动词"归"的前置对象性补充成分。

《经义述闻》："大戴礼用兵篇：'古之戎兵，何世安起。'家大人曰：'安，犹于也。此倒句也。何世于起，犹言起于何世。'"注文表明原文中"何世"，是动词"起"的前置时间性补充成分。

又："左传：'其一二父兄惧队宗主，私族于谋，而立长亲。'引之案：私族于谋而立长亲者，私谋于族而立长亲者。倒言之，则曰私族于谋矣。"注文表明原文中"族于"（于族）是动词"谋"的前置补充成分。

俞樾《古书疑义举例》："墨子非乐上篇：'启乃淫溢康乐，野于饮食。'按'野于饮食'即下文所谓'谕食于野'也。"注文表明原文中"野于"（于野）是动词"饮"的前置空间性补充成分。

6. 并列关系。例如：

《诗经·小雅》："维此哲人，谓我劬劳。维彼愚人，谓我宣骄。"王引之《经义述闻》云："'宣骄'与'劬劳'相对为文。劬亦劳也；宣亦骄也。……宣骄犹言骄奢，非谓宣示其骄也。"注文表明"劬"与"劳"、"宣"与"骄"是并列关系。

《史记·张仪列传》："已而见之，坐之堂下，赐仆妾之食，因数让之曰……"王念孙《读书杂志》云："'数'读如'数之以王命'之'数'。高注《秦策》曰：'数，让也。'《广雅》曰：'数、让，责也。'数让连文，犹诛让连文。古人自有复语耳。"注文表明原文中"数"与"让"是并列关系。

《淮南子·兵略训》："论除谨。"高诱注："论贤、除吏谨慎也。"注文表明原文中"论除"是一个并列结构。

《楚辞·九歌》："路险难兮独后来。"王逸注："言所处既深，其路险阻又难，故来晚暮后诸神也。"注文表明原文中"险难"是一个并列结构。

《诗经·周南》："之子于归，宜其家室。"毛亨注："家室，犹室家也。"上古汉语中"家"与"室"义有微殊，所谓男有室，女有家。注文则表明原文中"家室"换位而义不变，是一个并列结构。

7. 使役关系。例如：

《左传·庄公十八年》："虢公晋侯朝王，王飨醴，命之宥。"杜预注："饮宴则命以币物。宥，助也，所以助欢敬之意。"孔颖达注："命之宥者，命之以币物，所以助欢也。"王引之《经义述闻》云："如杜说，命以币物以助欢，则《传》当云'命宥之'，不当云'命之宥'也。寻文究理，殆有未安。今案《尔雅》曰：'酬酢侑，报也。'则侑与酬酢同义。命之侑者，其命虢公晋侯与王相酬酢与，或献或酢，有施报之义。故命侑者，所以亲之也。"杜预释"宥"为"助"，则"命"与"之"是使役关系，"宥"为使役的具体内容，即"王命虢公晋侯以币物助欢"。王引之以为这种解释不尽合文理。"以币物助欢"的应是王所

命他人，助欢的对象应是虢公晋侯，因而宜云“命宥之”。“宥之”为使役的内容，如果释“宥”为“酬酢”，则“命之宥”的使役关系能够成立，即“王命虢公晋侯与王相酬酢”。古代语文学家是从动词“宥”与代词“之”的语义指称和语义关系检查这一使役结构的。

传统句法研究对语序的认识，又表现在对句读段和句读段之间逻辑关系的认识上。如果说句法关系体现的语序是一种微观语序，那么句读关系体现的语序则是一种宏观语序。古代书面语言的解读，总是从宏观语序入手，辨明句读段及其相互关系，以大观小，然后析解微观语序的。《礼记·学记篇》有这样的记载：“比年入学，中年考校。一年，视离经辨志。”郑玄对此的解释是：“离经，断句绝也。”孔颖达也认为：“学者初入学二年，乡遂大夫于年终之时考视其业。离经，谓离析经理，使章句断绝也。”可见句读的判断，是汉语书面语言理解的基础，也是汉语句法学传统的一个重要方面。由于在句读的判断中，一个字或两个字的属上读还是属下读，可能完全改变全句的意义，因而传统句法学总是力求从上下文意考究表意的基本功能块：

《左传·庄公三十二年》：“而以夫人言许之。”杜预注：“许以为夫人，此以夫人言许之，连文为句。”顾亭林《杜解补正》则认为：“以夫人言为句。公语以立之为夫人也。许之，孟任许公也。”

《诗经·小雅》：“君子有酒旨且多。”郑玄注：“酒美而此鱼又多也。”示“旨”字属上读，《经典释文》亦云：“有酒旨绝句。且多，此二字为句。后章仿此。”

《尚书》：“舜生三十微庸三十在位五十载陟方乃死。”武亿《读经考异》云：“《伪孔传》、《蔡传》并以庸字、位字、死字绝句。赵氏注《孟子》亦云：‘舜耕历山三十徵庸。’郑康成读此经云：‘舜生三十，谓生三十年也；徵庸二十，（三十，郑作二十，当是郑所见本字异）谓历试二十年；在位五十载，陟方乃死，谓舜摄位至死为五十年。’则以舜生三十为句，徵庸二十为句，在位五十载为句。”

《周礼·天官》："春秋以木铎修火禁，凡邦之事跸。"郑玄注："郑司农读火绝之，云'禁凡邦之事跸。'"

《国语·晋语》："夫战，刑也，刑之过也，过由大而怨由细。"王引之《经义述闻》认为："过由大，'过'字后人所加。'刑之过也由大'六字本连读，言刑之失也，由大臣有罪而不刑也。韦氏误分为二句，于'刑之过也'注云'刑杀有过者'；于'由大'注云'由大臣也'。不知'刑之过也'四字，乃起下之词，非别为一句也。后人不察其误，又于'由大'上加'过'字，则与上四字义不相属矣。韦注'怨由细'云'怨望者由小细民矣'。而注'由大'则云'由大臣也'，而不及'过'字，则'由大'上无'过'字可知。"

由于古代汉语中虚词和语气有着密切联系，而句读又是语言声气的自然单位，因此古代句法研究中对句读的判断，与对虚词语法意义的理解有直接的关系，往往是实解一种读法，虚解则另一种读法；或此种虚解为一种读法，彼种虚解为另一种读法。例如《左传·哀公十六年》："子西曰：'胜如卵，余翼而长之。楚国，第我死，令尹、司马，非胜而谁？'"杜预解句中之"第"为实词，"楚国第"为一读，意为"楚国用士的次第"。武亿《经读考异》则解"第"为虚词，"第我死"为一读，意为"要是我死了"。"第字作但训"，假设连词。又如《礼记·檀弓上》："孔子之丧，有自燕来观者，舍于子夏氏。子夏曰：'圣人之葬人与？人之葬圣人也。子何观焉？'"郑玄解句中之"与"为连词："与，及也。"因而"圣人之葬人与人之葬圣人也"为一句。王肃解句中之"与"为语气词，"与属上句"，因而"圣人之葬人与？人之葬圣人也"为两句。

一般说来，句读的不同判断经过比较，总有更切近上下文义的一种。例如上述两例武亿和王肃的读法就更合文义。但有时候多种歧"读"，又确实可以并存。例如《孟子·尽心下》："山径之蹊间介然用之而成路。"这句话传统句法分析的三种读法就可并存："赵氏注：'山径，山之岭有微蹊介然，人遂用之不止，则蹊成为路。'是以

'介然'续上为句。《疏》言其间之微小介然而已。朱子集注:'介然,倏然之倾也。'又以间字绝句,介然连下读。又按《长笛赋》'间介无蹊,人迹罕到'注引《孟子》此二句为证,亦引杜预《左氏传》:'介,犹间也。间、介,一也。'据此,当以'山径之蹊间介'为句,亦通。"(《读经考异》)这种多种理解共存的句法学现象,充分表明中国古代语法学传统的阐释学特点。

句读段的判断,是传统句法学对宏观语序研究的基础。在确立汉语句子的基本活动单位——句读段之后,下一步的工作就是分析句读段之间的逻辑关系,传统句法学经常讨论的句读关系,主要有以下八种:

1. 并列关系。例如:

《诗经·小雅》:"或以其酒,不以其浆。"毛亨注:"或醉于酒,或不得浆。"注文用两个"或"字示原文前后段为并列铺排。

又:"哙哙其正,哕哕其冥。"毛亨注:"言居之昼则快快然,夜则煟煟然。"注文用两个"则"字示原文前后段为并列铺排。

《楚辞·招魂》:"得人肉以祀,以其首为醢些。"王逸注:"得人之肉用祭祀先祖,复以其首为醢酱也。"注文用"复"字示原文前后两段为并列铺排。

2. 承接关系。例如:

《楚辞·离骚》:"览相观于四极兮,周流乎天余乃下。"王逸注:"言我乃复往观视四极,周流求贤,然后乃来下也。"注文用"然后"二字示原文两段为相承铺排。

《经传释词》:"《玉篇》曰:'丕,词也。'经传所用,或作'丕',或作'否',其实一也。有发声者,有承上文者。……其承上文者,《书·禹贡》曰:'三危既宅,三苗丕叙。'('丕'乃承上之词,犹言'三苗乃叙'也。诸家皆误训"丕"为大,下仿此)……'三危既宅,三苗丕叙';'厥既命殷庶,庶殷丕作';'既诞,否则侮厥父母',皆先言'既',而后言'丕',其为承上之词,显然明白。"

3. 假设关系。例如：

《孟子·离娄上》："诸侯有行文王之政者，七年之内，必为政于天下矣。"赵岐注："今之诸侯如有能行文王之政者，七年之内，必为政于天下矣。"注文用假设连词"如"示原文诸段为假设铺排。

《战国策·秦策》："向者，遇桀纣，必杀之矣。"高诱注："若其遇桀纣，则必杀也。"注文用"若……则……"这一表示假设意义的框架，示原文为假设铺排。

4. 让步关系。例如：

《楚辞·九歌》："首身离兮心不惩。"王逸注："言已虽死，头足分离，而心终不惩忿。"注文用"虽"这一让步连词示原文前后两部为让步铺排。

《孟子·告子上》："今夫奕之为数，小数也，不专心致志，则不得也。"赵岐注："数，技也，虽小技，不专心则不得也。"注文表明前两段和后两段是让步关系。

朱亦栋《十三经札记》："《礼记》：'虽微晋而已，天下其孰能当之。'郑注：'微犹非也。'孔疏：'言晋之强盛犹不能当，宋虽非晋之强，天下更有强于晋者，谁能当之。'……芹案：此二句乃古文倒字法。若云微晋而已，虽天下其孰能当之，文义自明。……考《晋语》公孙枝曰：'虽微秦国，天下孰不患。'韦注：'微，无也，虽无秦国，天下诸侯有害人君父者，孰不患疾也。'又《楚语》屈建曰：'虽微楚国，诸侯莫不誉。'韦注：'微，无也。虽使无楚国之称，诸侯犹皆誉之以为善也。'芹案：晋语、楚语二条，正与檀弓句法同。"作者指出了古代汉语中，句读间让步关系的一种独特表达形式。

5. 转折关系。例如

《楚辞·离骚》："余固知謇謇之为患兮，忍而不能舍也。"王逸注："言已知忠言謇謇……必为身患，然中心不能自知而不言也。"注文用"然"字示原文两段为转折铺排。

《诗经·卫风》："女也不爽，士贰其行。"郑玄注："我于女故无

差贰，而复关之行有二焉。”注文用“而”字启示转折语气，示原文两段为转折铺排。

6. 因果关系。例如：

《孟子·梁惠王上》：“王好战，请以战喻。”赵歧注：“因王好战，故以战事喻解王意。”注文用因果连词“因”、“故”，示原文两段为因果铺排。

《楚辞·离骚》：“昔三后之纯粹兮，固众芳之所在。”王逸注：“言往古夏禹、殷商、周文王所以能纯其纯美其德而有圣明之称者，皆举用众贤。”注文用因果连词“所以”，示原文两段为因果铺排。

7. 选择关系。例如：

《虚字说》：“‘宁’字本即‘安宁’字，有正用、反用之别。正用则有‘宁可’一项，乃两事相较，从中拣选，姑托舍彼而转安于此，犹俗语还是如此较胜（‘宁俭’、‘宁戚’、‘宁媚灶’皆‘宁可’字）。谓与其如彼，宁可如此。此以‘宁可’二字殿于‘与其’二字之后，意便归重‘宁’字一边，乃实将现在两事相较，分出轻重宾主，以明其较胜而姑安也。又‘宁为太平犬’句，（指俗谚“宁为太平犬，莫作乱离人”——笔者）亦‘宁可’字，谓宁可如彼，莫作如此。此‘宁可’字面起于‘莫作’二字之先，又是空中虚设一境，打落目前，所以甚言目前之不可，意却不在‘宁’字一边。盖同为正用，又分此安头殿后之异，不可不知。”

又：“‘与其’二字乃合两事相较先举一边之辞。‘与’，盖嘉与也，许可也。与一则遗一，今特剖析其偏许一边者，而意已不重此。”（‘礼，与其奢也，宁俭。’‘奢’、‘俭’均非中道，取两事相较，则偏与无奢，宁偏于俭。韩文：‘与其有誉于前，孰若无毁于其后？与其有乐于身，孰若无忧于其心？’‘誉’与‘乐’人所趋与者，‘无毁’、‘无忧’人所姑置者，取两对勘，则偏与誉乐，固不如无毁无忧之愈）

8. 进层关系。例如：

《诗经·大雅》：“匪手携之，言示之事。”郑玄注：“我非但以手

提挈之，亲示以其事之是非。"注文用进层连词"非但"，示原文两段为进层铺排。

《吕氏春秋·知分》："死不足以禁之，则害何足以禁之矣。"高诱注："死且犹弗禁，何况害也，何足以禁之也。"注文用"且……何况……"这一表示进层关系框架，示原文两段为进层铺排。

传统句法研究对语序的认识，还表现在对同义句式的认识上。古代语文学家对一个形式的结构意义，很少作纯理论的说明。这是因为汉语语句形式的结构意义，没有可资表达的形态变化特征。汉语的形式是朴素简明的语言单位顺序。这种顺序与汉民族看待世界的逻辑过程天然吻合，与表达内容的事理脉络浑然一体，在汉民族看来已无需再作烦琐的证明——形式即内容。然而，尽管中国古代语文学家很少对语法形式作理论的说明，但当他们把两个或多个形式看作同义形式的时候，他们已传达出对语句形式的结构意义的理解。而又正是在"训诂"的研究范式中，才出现了同义形式比较或互释的可能。中国传统句法研究对同义形式的分析有以下六种类型：

1. 互释型。例如：

《孟子·告子下》："君子之所为，众人固不识也。"赵岐注："众人固不识君子之所为。"注文将原文的"主题——评论"结构，调整为"施事——动作——受事"结构加以解释。

《诗经·小雅》："下民之孽，匪降自天。"郑玄注："下民有此言，（阮元校云："段玉裁云言当作害是也。"）非从天隋也。"注文用状动结构"从天隋"，解释原文动补结构"降自天"，示二者结构同义。

《诗经·大雅》："申伯还南，谢于诚归。"郑玄注："还南者，北就王命于岐，周而还反也。谢于诚归，诚归于谢。"注文用动补结构"归于谢"解释原文状动结构"谢于归"，示二者结构同义。

《诗经·周颂》："既醉且饱，福禄来反。"郑玄注："反，复也。君臣既醉饱，礼无违者，以重得福禄也。"注文用动宾结构"重得福

禄”，解释原文宾动结构“福禄来反”，示二者结构同义。

《诗经·大雅》：“四国于番，四方于宣。”郑玄注：“四国有难，则往扞御之，为之藩屏；四方恩泽不至，则往宣扬之。”注文用动宾结构“扞御之”、“为之藩屏”解释原文宾动结构“四国于番”；用动宾结构“宣扬之”解释原文宾动结构“四方于宣”，示二者结构同义。

《战国策·秦策一》：“周自知不救，九鼎宝器必出。”高诱注：“自知不可复救，必出其宝器，不敢爱惜也。”注文用动宾结构“出其宝器”解释原文“主题——评论”结构“九鼎宝器必出”，示二者结构同义。

2. 比例型。例如：

《经传释词》：“‘三危既宅，三苗丕叙’，‘厥既命殷庶，庶殷丕作’，‘既诞，否则侮厥父母’，皆先言‘既’，而后言‘丕’，其为承上之词，显然明白。”作者比例而示三句为同义结构。

《离骚》：“薋菉葹以盈室兮，判独离而不服。”王逸注：“薋，蒺藜也。菉，王刍也。葹，枲耳也……三者皆恶草，以喻谗佞盈满于侧者也。”后世注家据《离骚》语法通例，证王逸训“薋”为草名误。这些通例是：

纫秋兰以为佩	制芰荷以为衣
背绳墨以追曲	集芙蓉以为裳
伏清白以死直	依前圣以节中
揽茹蕙以掩涕	折若木以拂日
折琼枝以继佩	解佩纕以结言
苏粪壤以充帏	委厥美以从俗

这些例子，在语法上都是“动词＋名词＋以＋动词＋名词”。比例而知，“薋菉葹以盈室”也是这样一种句法形式，“薋”当为动词。段玉裁《说文解字注》云：“薋，草多貌。……据许君说，正谓多积菉葹盈室。薋非草名。禾部曰：穦，积禾也。音义同。”事实上，《离骚》中找不到一例以“名词＋以＋动词＋名词”的结构，这从反面证实了

"质"是动词。

3. 互文型。例如：

《大戴礼记·曾子立事篇》："听其言也，可以知其所好矣；观说之流，可以知其术也。"《经传释词》据此认为："'也'亦'矣'也，互文耳。"作者认为上下两句结构同义，句末语气词可以相互替换并互为补充。

《左传·僖公九年》："东略之不知，西则否矣。"《国语·晋语》："华则荣矣，实之不知。"《经传释词》据此认为："'之'亦'则'也，互文耳。"作者认为上下两句为同义结构，句中虚词可以相互替换并互为补充。

《大戴礼记·保傅篇》："安如易，乐而湛。"《春秋繁露·王道通三篇》："施其时而成之，法其命如循之。"《盐铁论·世务篇》："见利如前，乘便而起。"《经传释词》据此认为："'如'亦'而'也，互文耳。""如"与"而"用法相同，表明它们所出现的上下两句式为同义结构。

4. 对文型。例如：

《读书杂志·卷十一》："荀子：'有欲无欲，异类也，生死也，非治乱也。欲之多寡，异类也，情之数也，非治乱也。'念孙案：'生死也'三字，与上下文义不相属。'生死也'当作'性之具也'。……有欲无欲，是生而然者，故曰'性之具也'。'性之具也'、'情之数也'二句相对为文，下文'虽为守门，欲不可去，虽为天子，欲不可尽'四句亦相对为文。"作者认定结构同义必然相对为文，反之亦然。

《经义述闻·卷五》："诗：'东有启明，西有长庚。'毛传曰：'日旦出，谓明星为启明；日既入，谓明星为长庚。'家大人曰：旦，当为且字之误也。且出与既入相对为文。日未出而明星先出，故谓之启明。若日出，则明星不见矣'。"作者认定毛传中上下两句为同义结构。

《史记·殷本纪》："于是纣乃重刑辟，有炮烙之法。"段玉裁把"炮烙"校改为"炮格"。王念孙《读书杂志·卷一》云："《韩子·喻老篇》曰：'纣为肉圃，设炮格，登糟邱，临酒池。'肉圃、炮格、糟邱、酒

池，皆相对为文。今改炮格为炮烙，则文不相对矣。"作者认定形式同构则相对为文。

《尚书·洪范》："水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。"孔颖达注："爰亦曰也。变曰言爰，以见此异也。"注文据原文的对文关系，示"土爰稼穑"和"水曰润下"等为同义结构。

值得注意的是，"对文"必须有语法同构的依据才成其为"对"，没有语法同构依据的"对文"不是真正的对文。《论语·宪问》有一句话："君子耻其言而过其行。"朱熹注：""耻者，不敢尽之意；过者，欲有余之辞。"这是把"耻其言"和"过其行"视为对文同构。皇侃则注为："君子耻其言之过其行也。"这是把"其言而过其行"视为"耻"的宾语。而原文的意思显然是"有言而行不副，君子之耻也"。其结构当为动宾组合，"对文"是没有同构依据的。又如《淮南子·人间训》有一句话："家富良马，其子好骑，坠而折其髀。"王念孙《读书杂志·卷十四》云："'良马'本作'马良'，与'家富'相对为文。"然而，原文的意思应该是"家里有许多良马"，而非"家境富裕、马种优良"。因此"富"为动词，"良马"是宾语。视为"对文"也是没有同构依据的。

5. 错综型。例如：

《礼记·曲礼》："问国君之富，数地以对；问大夫之富，曰有宰食力；问士之富，以车数对；问庶人之富，数畜以对。"王楙《野客丛书·卷三》云："其间数车以对，独转其语曰以车数对。此古人错综文体。"古人从"错综"中看出"对文"，明其语法同构。

《诗经·大雅》："趣马师氏，膳夫左右，靡人不周，无不能止。"毛亨注："'无不能止'，言无止不能也。""无止"和"不能"为义近复说。注者从"无不能止"与上文"靡人不周"的关系中看出错综，视上下两句为语法同构。

6. 举一型。例如：

《左传·襄公三十一年》："高其闬闳，厚其墙垣，以无忧客使。"

孔颖达注，“言高为其门”，“无令客使忧寇盗”。注文只注“高其闬闳”，不注“厚其墙垣”，显然因两句语法同构，举一而知二。

传统句法研究对语序的认识，不仅表现在对语句表层已出现成分的语法解释，而且表现在对语句表层未出现成分的语法理解上。从古代语文学家在训诂释义中对隐含的语法成分的解释，同样可以看出传统语文学对语序的认识。这种解释主要有三种情况：

1. 解隐含之主语。例如：

《礼记·檀弓下》：“扬其目而视之，曰：‘予唯不食嗟来之食以至于斯也！’从而谢焉，终不食而死。”孔颖达注：“饿者……扬其目而视之，曰……黔敖从逐其后辞谢焉，饿者终不食而死。”原文中隐含的主语，注文中都补了出来。

《诗经·豳风》：“七月在野，八月在宇，九月在户，十月蟋蟀入我床下。”郑玄注：“自‘七月在野’至‘十月入我床下’，皆谓蟋蟀也。”原文中隐含的主语“蟋蟀”，注文中作了说明。

2. 解隐含之谓语。例如：

《尚书·禹贡》：“荆、岐既旅，终南、惇物，至于鸟鼠。”孔颖达注：“三山空举山名，不言治意，蒙上‘既旅’之文也。”注文指明原文中“终南”、“惇物”、“鸟鼠”三个名词之后，皆隐含谓语“既旅”。

《论语·述而》：“多闻择其善者而从之，多见而识之。”邢昺注：“言人若多闻，择善而从之；多见，择善而志之。”注文指明原文中“识之”前隐含一个述谓成分，即“择其善者”。

《春秋·成公七年》：“鼷鼠食郊牛角，改卜牛，鼷鼠又食其角，乃免牛。”孔颖达注：“‘改卜牛’下重言鼷鼠又食其角，不重言牛者。何休云：‘言角，牛可知；后食牛者，未必故鼠，故重言鼠。’改卜被食角者，言‘乃免牛’，则前食角者亦免之矣，从下‘免’省文也。”注文指明原文中“鼷鼠食郊牛角”后，隐含“免牛”这一述谓成分。

3. 解隐含之定语。例如：

《尚书·盘庚上》：“古我先王亦惟图任旧人共政；王播告之修，

不匿厥指;王用丕钦,罔有逸言,民用丕变。"孔颖达注:"此言先王,谓先世贤王。此既言先王,下句'王播告之(修)'、'王用丕钦'蒙上之'先'。不言'先',省文也。"注文指明原文中单言"王"者,前面隐含定语"先"。

4. 解隐含之中心语。例如:

《孟子·滕文公上》:"夏后氏五十而贡,殷人七十而助,周人百亩而彻。"赵岐注:"民耕五十亩贡上五亩,耕七十亩者以七亩助公家,耕百亩者彻取十亩以为赋。"注文指明原文中"五十"、"七十"后,皆隐含中心语"亩"。

从以上的论述可以看出,中国传统句法研究关注的是语序,包括句读内部的顺序和句读与句读的顺序。正是从顺序中,古人理解了语言单位的组合形式及其同一性(同构),也正是从顺序中,古人分析出语言单位组合成分的显隐。在中国古代语文学家的眼里,语序不是一种机械的形式,而是一种事理逻辑。它与事物发展的时间、逻辑事理顺序浑然一体,只有从语序入手,才能探究汉语语法形式的生命理据——它的原逻辑形态,从根本上把握汉语建构的秘密;也只有从语序入手,才能真实地建立起汉民族语言的句法体系及相应的理论和方法论体系,从而极大地丰富人类对语言组织规律的认识。

第四节　汉语修辞的伦理功能

一、汉语修辞观中的伦理意识

中华民族是一个伦理道德意识浓重的民族,中国古代修辞学传统也浸润着浓重的伦理观念。当西方古代社会人与人之间为商

业贸易、物质利益而展开冒险、竞争的时候，中国古代社会却在以合作为基础的农业经济中，发展着一种“和为贵”的人际关系，尤其是作为合作劳动基本单位的血缘家族的和睦与和谐。这样一种人际关系，以自身修养和克制为起点，求得家族的和谐，又以自身、自家为轴心，推己及人，仁爱仁义，求得整个社会的和谐安宁，以巩固农业经济基础。而语言作为人与人、人与世界相联系的根本纽带，它的修饰与运用，自然渗透着这种“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”(《孟子·离娄上》)和“心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”(《礼记·大学》)的人际关系原则。

在中国古人的言语修饰观念中，伦理意识首先表现为一种“治国平天下”的语用认识。《尚书》中就已经将“政”和“辞”相提并论，认为“政贵有恒，辞尚体要，不惟好异”(《尚书·毕命》)。这种语用上的并列，启示着政权的安宁与语文的得体之间的内在联系，这种联系即在于语文的得体是人际关系和谐从而国泰民安的重要表征。所以《尚书·尧典》中这样指出：“教胄子，直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲，诗言志，歌永言，声依永，律和声，八音克谐，无相夺伦，神人以和。”由此看来，“辞尚体要”的关键即在于交际中的和谐而“无相夺伦”，这是“政贵有恒”的基础。语言的这种政治伦理功能在《诗经》中表述得十分清楚：“辞之辑矣，民之洽矣；辞之怿矣，民之莫矣。”(《诗经·大雅》)语言和美，民心和睦，这是中国古代农业社会一种理想的秩序。荀子在论述《诗经》之乐时也指出：“先王立乐之方”是“制《雅》《颂》之声以道之，使其声足以乐而不流，使其文足以辨而不諰，使其曲直繁省、廉肉节奏，足以感动人之善心，使夫邪污之气无由得接焉”(《荀子·乐论》)。这也表明了言语乐声在伦理教化上的功能深受古代社会及其统治者的重视。

言语修身和言语治国是内在统一的。孔子将这种内在统一归结为合“礼”，用孔子的话来说，即“齐之以礼”(《论语·为政》)。朱熹注：“礼，谓制度品节也。”所谓“制度品节”，即奴隶社会或封建社

会贵族等级制的社会规范和道德规范。例如："孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，訚訚如也。君在，踧踖如也，与与如也。"(《论语·乡党》)不同的人际关系，有不同的伦理规范。孔子采取的不同的言语态度和风格，都是适应"礼"的规范制约的。孔子认为，真正要做到言语交际"约之以礼"，"非礼勿听，非礼勿言"，就要"慎言"。"慎言"是一种言语修身的方式，它直接关系到"礼"的本质："仁"。孔子说："仁者爱人。"《礼记·中庸》亦云："仁者人也，亲亲为大。"人与人互相亲爱，"己所不欲，勿施于人"，"己欲立而立人，己欲达而达人"，就能形成人际关系的合"礼"、和谐。要做到这一点，须修养德性，尤其是"慎言"。所以，孔子在回答他的两个弟子关于"仁"的问题时这样回答：

颜渊问仁。子曰："克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？"颜渊曰："请问其目。"子曰："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"

司马牛问仁。子曰："仁者，其言也讱(迟钝)。"曰："其言也讱，斯谓之仁矣乎？"子曰："为之难，言之得无讱乎？"[①]

"仁"就要"克己"，"克己"表现为"其言也讱"。具体来说，就是"非礼勿言"，"非礼勿听"。孔子把慎言提到内心之"仁"和外显之"礼"的高度，足见语言之得体在中国古代社会秩序中是多么重要。从语言可以鉴其智，所以"君子一言以为知，一言以为不知，言不可不慎也"。(《论语·子张》)从语言又可以究其行，所以"君子欲讷于言而敏于行"(《论语·里仁》)；"古者言之不出，耻躬之不逮也"(《论语·里仁》)；须"先行，其言而后从之"(《论语·为政》)。从语言又可以察其德，所以"有德者必有言"，尽管从反面说"有言者不必有德"(《论语·宪问》)。站在"慎言"的立场上，那么"巧言"、"令色"都

① 《论语·颜渊》。

是孔子引以为耻的。在孔子看来，“巧言”则“道听而途说”（《论语·阳货》），“言”而“不及义”（《论语·卫灵公》），“言而过其行”（《论语·宪问》），“言”而“乱”其“德”（《论语·卫灵公》），“言”而“鲜矣仁”（《论语·学而》）。而一个符合社会伦理道德规范的人，应“义以为质，礼以行之，孙以出之，（郑玄注：“孙以出之谓言语。”）信以成之，君子哉！”（《论语·卫灵公》）

孔子所处的时代，是一个天下大乱的时代。“春秋之中，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不得保其社稷者不可胜数。”（《史记》）在这样一种割据、兼并的战乱的形势下，各国君主、贵族为了各自的利益，都要依靠一批文人在列国之间游说，行使折冲樽俎、修好结援的使命；而当时的文化人也希冀通过这种政治、外交活动，来参与时代的变革，施展自己的抱负。于是，语言辞令的功能和技能，就成为社会政治视线中关注的一个焦点，“尤重词命”成为当时文化人中的一种风尚。在这种语言风尚中，赋诗言志是一个基本的方面。外交游说需要文辞委婉，通过《诗经》来曲折地表达心志成为重要的交际手段。《诗经》在当时文人的眼里，不啻一部语言圣经。从个人的修身养性到社会的治理风化，都可以在《诗经》中受到启发，找到答案。孔子说：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）“兴”有“起”义，又有兴奋的含义。《诗经》是一个人于生动形象的情感激励中进行道德修养的开端，如包咸所注：“兴，起也。言修身必先学诗。”《诗经》的起点本质上是一个语言教化的起点，是一个通向“礼”（“立于礼”）的语言心理塑造过程的发端。对于《诗经》的语言教化功能，孔子表述为：“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。”（《论语·阳货》）用现代的语言来说，则是通过《诗经》的语言可以激发人的无尽的联想，提高人对社会、政治状况的观察力，培养人的团结协作精神，锻炼人对现实的批判能力，近可以运用《诗经》之教来事奉父母，远可以运用《诗经》之教来服务于君主，同时又可多认识一些鸟兽草

木的名称。孔子的“诗教”将语言和政治伦理紧密结合起来，把语言对社会文化的阐释、教化功能发挥得淋漓尽致。

孔子本人又是一个以文辞修饰寄托和体现政治道德伦理的语文实践者。据《孟子·滕文公》的记载：“世道衰微，邪说暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子惧作《春秋》。”《春秋》是一部以记载鲁国历史为主的史书，孔子“惧”当时社会礼崩乐坏、“上无明君，下不得任用”的乱世局面，喟叹：“弗乎弗乎，君子病没世而名不称焉。吾道不行矣，吾何以自见于后世哉？”（《史记·孔子世家》）为了“拨乱世，反诸正”，孔子遂作《春秋》。其用意在于借《春秋》之事，行立法之实，把自己所认同的政治伦理规范化为语言规范、史实规范，“垂空文以断礼义，当一王之法”（《史记·太史公自序》）。正如孟子所说：“其事则齐桓晋文，其文则史”，“‘其义则丘窃取之矣’”。（《孟子·离娄》）对孔子在《春秋》文辞中埋下的政治伦理规范，后人曾作了大量阐释。例如：

《春秋·隐公三年》：“三月庚戌，天王崩。”《公羊传》曰：“何以不书葬，天子记崩不记葬，必其时也。诸侯记卒记葬，有天子存，不得必其时也。曷为或言崩，或言薨？天子曰崩，诸侯曰薨，大夫曰卒，士曰不禄。”《春秋》文辞修饰中体现着名分之伦。

《春秋·隐公五年》：“初献六羽。”《公羊传》曰：“初者何，始也。六羽者何？舞也。初献六羽何以书？讥。何讥尔？讥始僭诸公也。六羽之为僭奈何？天子八佾，诸公六，诸侯四。诸公者何？诸侯者何？天子三公称公。王者之后称公。其余大国称侯，小国称伯子男。”《春秋》文辞修饰体现着对僭越名分的讥刺。

《春秋·桓公九年》：“春，纪季姜归于京师。”《公羊传》曰：“京师者何？天子之居也。京者何？大也。师者何？众也。天子之居，必以众大之辞言之。”又《春秋·桓公元年》：“春三月，郑伯以璧假许田。”《公羊传》曰：“其言以璧假之何？易之也。易之则其言假之何？为恭也。曷为为恭？有天子存，则诸侯不得专地也。”《春秋》文辞修饰体现

着对“天子”的尊崇。田是“天子”所赐，不能“易”，只能借。

《春秋·桓公十六年》：“十有一月，卫侯朔出奔齐。”《公羊传》曰：“卫侯朔何以名？绝。曷为绝之？得罪于天子也。”又《春秋·隐公三年》：“尹氏者何？天子之大夫也。其称尹氏何？贬。曷为贬？讥世卿。世卿非礼也。”《春秋》文辞修饰体现着对违“天子”之尊的世卿的贬斥。

《春秋·襄公三十年》：“秋，七月，叔弓如宋葬宋共姬。”《公羊传》曰：“外夫人不书葬，此何以书？隐之也。何隐尔？宋灾，伯姬卒焉。其称谥何？贤也。何贤尔？宋灾，伯姬存焉。有司复曰：‘火至矣，请出。’伯姬曰：‘不可，吾闻之也，妇人夜出不见傅母，不下堂。’傅至矣，母未至也，逮乎火而死。”《春秋》文辞修饰体现出对殉礼行为的褒扬。

《春秋·僖公元年》：“齐师、宋师、曹师，次于聂北，救邢。”《公羊传》曰：“曷为先言次而后言救？君也。君则其称师何？不与诸侯专封也。曷为不与？实与而文不与。文曷为不与？诸侯之义不得专封也。诸侯之义不得专封，则其曰实与之何？上无天子，下无方伯，天下诸侯有相灭亡者，力能救之，则救之可也。”“天子”在，诸侯不得专封。但“救邢”又是一种有利于大一统的权变。孔子在《春秋》修辞中“不与专封”是出于为后世立法，而“实与”之也是因其“有可以安社稷，利国家者，则专之可也”。

《春秋·成公十五年》：“冬，十月一日，叔孙侨如会晋士燮、齐高无咎、宋华元、卫孙林父、郑公子鳟、朱娄人会吴于钟离。”《公羊传》曰：“曷为殊会吴？外吴也。曷为外也？《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之？言自近者始也。”又《春秋·僖公二十有九年》：“春，介葛卢来。”《公羊传》曰：“介葛卢者何？夷狄之君也。何以不言朝？不能乎朝也。”《春秋》文辞修饰体现了攘外（夷狄）安内的政治伦理。

孔子曾说：“知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！”可

见《春秋》的修辞确实是孔子政治伦理观的符号化表现。修辞活动本身是对社会秩序变革的积极参与，只不过孔子采取了"微言大义"的手法。他记"丹桓宫楹"（把桓公宫的柱子漆成红色），暗示诸侯的柱子应漆黑色，漆红色违礼；他记"刻桓宫桷"（在桓公宫内方椽子上雕刻），暗示其不合礼制；他记"天王使家父来求车"，暗示依礼诸侯不向天子进贡车子；他记"齐侯来献戎捷"，暗示依礼诸侯国间不能遣送俘虏。正如晋代的杜预所总结的《春秋》笔法五种："一曰微而显，文见于此，而起义在彼。……二曰志而晦，约言示制，推以知例。……三曰婉而成章，曲从义顺，以示大顺。……四曰尽而不污，直书其事，具文见意。……五曰惩恶而劝善，求名而亡，欲盖而章。"（《春秋左传序》）

在孔子之后，孟子对言语修身、言语治国也有深刻的论述。他在回答"敢问夫子恶乎长"的问题时，将自己认为重要的长处归结为"我知言，我善养吾浩然之气"。所谓"知言"，就是"诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷"。（《孟子·公孙丑上》）"诐辞"依《四书讲义》是"偏曲之见，论着一边，遗却一边"；"淫辞"即过度之辞；"邪辞"即邪僻之辞；"遁辞"即理有所屈时的躲闪之辞。显然，"知言"是要洞察语言表达中言不符实的种种弊端，找出其根源，努力加以修正。为什么"知言"如此重要呢？孟子认为，言之善否，直接关系到社会的稳定，因为言为心声，"诐"、"淫"、"邪"、"遁"之言"生于其心，害于其政；发于其政，害于其事"。言能治国，言也能乱国，可见"知言"实在是文化人忧国忧民之首务。墨子在他的著述中，也阐述了同样的见解："君子之为文学，出言谈也，非将勤劳其喉舌，而利其唇吻也，实将欲为其国家、邑里、万民、刑政者也。"（《墨子·非命下》）

汉代的修辞论家继承了先秦学者言语修身、言语治国的思想，并对先秦修辞活动在政治上的作用作了很好的总结。刘向指出："夫辞者，人之所以自通也。主父偃曰：人而无辞，安所用之。"文辞

的作用不仅在于表达思想，更在于影响他人，因而必须“善说”。“夫谈说之术，齐庄以立之，端诚以处之，坚强以持之，譬称以谕之，分别以明之，欢欣愤满以送之，宝之珍之，贵之神之，如是则说常无不行矣。……说之不行，言之不从者，其辩之不明也；既明而不行者，持之不固也；既固而不行者，未中其心之所善也。辩之明之，持之固之，又中其人之所善，其言神而珍，白而分，能入于人之心，如此而说不行者，天下未尝闻也。此之谓善说。”“善说”是一个修辞学的概念，但它又是社会政治、外交活动中举足轻重的关键环节。“出言陈辞”系连着“身之得失，国之安危”。“辞之怿矣”则“民之莫矣”。从历史上看，“昔子产修其辞而赵武致其敬，王孙满明其言而楚庄以惭，苏秦行其说而六国以安，蒯通陈其说而身得以全”。据《左传》的记载，春秋时郑国攻入陈国，晋国责问子产为什么入侵陈国，子产以其雄辩使晋国无话可说。又一次子产陪同郑伯向晋国送礼品，晋侯未接见，子产便拆了客馆的墙来容纳车马礼品。当晋人责问他时，子产又以其善辩使晋国不得不向他道歉，隆重接待了郑伯。所以孔子说：“志有之，言以足志，文以足言，不言谁知其志？言之无文，行而不远。晋为伯，郑入陈，非文辞不为功，慎辞哉！”（《左传·襄公二十五年》）叔向亦云：“辞之不可以已也如是夫。子产有辞，诸侯赖之，若之何其释辞也？”（《左传·襄公三十一年》）刘向对古代社会的修辞实践及其巨大的政治功能作了深刻的总结：“夫辞者乃所以尊君重身，安国全性者也，故辞不可不修，说不可不善。”（《说苑》）汉代的戴圣在他的《礼记》中也认为：“凡音者，生人心者也。情动于中故形于声，声成文谓之音。是故治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。声音之道与政通矣。”古代音声与诗浑然一体，声音之道本质上是语言之道。

如果说早期言语修身、言语治国的思想，主要立足于重视语言的社会文化功能（“慎辞”）和加强语言的表现力（“善说”），那么后来这一思想日趋转向对华靡文风的斗争。显然，文辞形式美本身不

是言语表达的目的。把"言之文"强调到极端，必然有害于"言之实"，从而对社会政治生活产生不利的影响。隋代的统治者于开皇四年曾诏令改革文风，要求"天下公私文翰，并宜实录"。隋代的治书侍御史李谔在他的《上隋高帝革文华书》中对文风的历史退变及其现状作了深刻警醒的反思，把文风的得失提到政治成败的高度来认识。他指出：

> 臣闻古先哲王之化民也，必变其视听，防其嗜欲，塞其邪放之心，示以淳和之路。五教六行为训民之本，《诗》、《书》、《礼》、《易》为道义之门，故能家复孝慈，人知礼让。正俗调风，莫大于此。其有上书献赋，制诔镌铭，皆以褒德序贤，明勋证理。苟非惩劝，义不徒然。降及后代，风教渐落。魏之三祖，更尚文辞，忽君子之大道，好雕虫之小艺。下之从上，有同影响，竞驰文华，遂成风俗。江左齐梁，其弊弥甚，贵贱贤愚，唯务吟咏。遂复遗理存异，寻虚逐微，竞一韵之奇，争一字之巧，连篇累牍，不出月露之形，积案盈箱，唯是风云之状。世俗以此相高，朝廷据兹擢士。禄利之路既开，爱尚之情愈笃。于是闾里童昏，贵游总丱，未窥六甲，先制五言。至如羲皇、舜、禹之典，伊、傅、周、孔之说，不复关心，何尝入耳！以傲诞为清虚，以缘情为勋绩，指儒素为古拙，用词赋为君子。故文笔日繁，其政日乱，良由弃大圣之轨模，构无用以为用也。损本逐末，流遍华壤，递相师祖，久而愈扇。
>
> 及大隋受命，圣道聿兴，屏黜轻浮，遏止华伪。自非怀经抱质，志道依仁，不得引预搢绅，参厕缨冕。开皇四年，普诏天下，公私文翰，并宜实录。其年九月，泗州刺史司马幼之文表华艳，付所司治罪。自是公卿大臣，咸知正路，莫不钻仰坟素，弃绝华绮，择先王之令典，行大道于兹世。如闻外州远县，仍踵敝风，选吏举人，未遵典则。至有宗党称孝，乡曲归仁，学必典谟，交不苟合，则摈落私门，不加收齿。其学不稽古，逐俗随

> 对，作轻薄之篇章，结朋党而求誉，则选充吏职，举送天朝。盖由县令刺史未行风教，犹挟私情，不存公道。臣既忝宪司，职当纠察。若闻风即劾，恐挂网者多。请勒诸司，普加搜访。有如此者，具状送台。(《隋书·李谔传》)

如此严厉地整治文风，将文风之“华艳”视为政治上的犯罪，充分说明了当时统治者对语言的“兴邦”和“丧邦”作用的重视。唐代的修辞论家也认为，“书事者罕闻于直笔，褒美者多睹其虚辞”的弊端，“若行于时，则诬善恶而惑当代；若传于后，则混真伪而疑将来”。为什么这样说呢？因为“稂莠秕稗生于谷，反害谷者也，淫辞丽藻生于文，反伤文者也”。而“文”关系到“文理化成之教”，“上以纽王教，系国风，下以存炯戒，通讽谕。故惩劝善恶之柄，执于文士褒贬之际焉，补察得失之端，操于诗人美刺之间焉”。如果“褒贬之文无核实，则惩劝之道缺矣；美刺之诗不稽政，则补察之义废矣。虽雕章镂句，将焉用之”？因此，唐代的修辞论者如白居易等也要求统治者“删淫辞，削丽藻”，对“辞赋合炯诫讽谕者，虽质虽野，采而奖之”；对“碑诔有虚美愧辞者，虽华虽丽，禁而绝之”。惟其如此，一国之语文实践才能“尚质抑淫，著诚去伪”，“与三代同风”，实现古代先王“文理化成之教”的局面。(白居易《议碑碣辞赋》)白居易本人也身体力行，他所作新乐府诗，“其辞质而径，欲见之者易谕也；其言直而切，欲闻之者深戒也；其事核而实，使采之者传信也；其体顺而肆，可以播于乐章歌曲也。总而言之，为君、为臣、为民、为物、为事而作，不为文而作也”(《新乐府序》)。这几个“为”，反映出语文实践对社会、政治的积极参与精神。

宋代的朱熹是理学的集大成者，他把体现封建伦理准则的“道”和“理”，提到永恒的、至高无上的地位，认为文和道是一体的。先有道然后有文，文与道是不能分割的。“道者，文之根本。文者，道之枝叶。唯其根本乎道，所以发之于文，皆道也。三代圣贤文章，皆从此心写出，文便是道。”文道一体，其立足在于对道的崇尚。因

为语言的惟一功能，在朱熹看来就是“明道”，即对封建社会政治伦理的表述。语言发于“明道”，止于“明道”，“道”之外无“文”可言。而“明道”之文，必然是简约易懂的，因而浮词艳语尽在扫荡之列。朱熹说：“圣人之言，坦易明白，因言以明道，正欲使天下后世由此求之。使圣人立言要教人难晓，圣人之经定不作矣。”然而圣人之言又确实往往有“难晓”之处，这时不是“文”不明白，而是圣人“义理精奥”。“人所未晓，自是其所见未到耳。学者须玩味深思，久之自可见。”朱熹宁愿读者去“玩味深思”，悟其“难晓”之处，也不愿因辞胜文靡而害义、害道。苏轼曾经说：“吾所谓文，必与道俱。”朱熹仍不满意，因为“与道俱”之文仍未与“道”一体，“文自文而道自道”。在实际操作中，必然是先作文，“旋去讨个道来，人放里面”，亦即“因作文却渐渐说上道理来，不是先理会得道理了方作文”，这是本末倒置的。因为在朱熹看来，“不必著意学如此文章，但须明理，理精后，文字自典实”（《朱子语类》）。“义理既明，又能力行不倦，则其存诸中者，必也光明四达，何施不可。发而为言，以宣其心志，当自然发为好文章。诗亦然。”（《朱子语类辑略》）朱熹如此重视“道”，鼓吹“道之文”，正是要以文道一体来规范社会的语文交际，使其服务于封建社会的道德伦理。朱熹的这一思想在明代也有承继。

明代的修辞论者将朱熹的“文便是道”作了淋漓尽致的发挥。

首先，“道之文”，“要不可一日无也”。语言、文辞的社会功用，受到明代学者的高度评价。他们指出：“文之为用，其亦溥博矣乎！何以见之？施之于朝廷，则有诏、诰、册、祝之文；行之师旅，则有露、布、符、檄之文；论之国史，则有记、表、志、传之文。他如序、记、铭、箴、赞、颂、歌、吟之属，发之性情，接之于事物，随其洪纤，称其美恶，察其伦品之详，尽其弥纶之变。如此者，要不可一日无也。”语言有如此重要的功能，但掌握语言却不是一件容易的事。明代学者认为，要想写出“适用之文”，必须使自己的身心进人一种静穆养气的状态：“必也本之于至静之中，参之于欲动之际。有弗养焉，养之无

弗充也；有弗审焉，审之无不精也。然后严体裁之正，调律吕之和，合阴阳之化，摄古今之事，类人己之情，著之篇翰，辞旨皆无所叛背。虽未造于至文之域，而不愧于适用之文矣。”（宋濂《曾助教文集序》）然而，这样一种能造出“适用之文”的身心状态，究竟是一种什么精神状态呢？究其实质，就是“明道”。

其二，求文“学其大，不学其细”。明代学者认为，求文如果汲汲于文辞修饰的技巧，那所写之文是没有什么功用的。“夫文乌可以学为哉？彼之以句读顺适为止，训诂难深为奇，穷其力而为之，至于死而后已者，使其能至焉，亦技而已矣，况未必至乎？”从历史上看，有“三代无文人，六经无文法”的说法。所谓“无文人”，即当时“动作威仪，人皆成文”，无须专司笔墨者刻意经营。所谓“无文法”，即在当时的社会实践中，“物理即文，而非法之可拘也”，无须于天然之事理之外更立人为之法则。然而，“秦汉以下则大异于斯，求文于竹帛之间，而文之功用隐矣”。所谓“求文于竹帛之间”，即以技巧为文，这在道学家看来是舍本逐末。“文”失其“本”，则“功用隐矣”。从现实来看，“今之为文者”多不修身心而图修辞，或“伪焉以驰其身”，或“昧焉以汩其心”，或“扰焉以乖其气”，“其道德蔑如也，其言行芜如也”。这种“家焉而伦理谬，官焉而政教泯”的无道之人，却“欲攻乎虚词以自附乎古”，足见其“不察诸本而不思也”。修身心是修文辞之本，求文应学其根本大要。道理很简单：“文者果何由而发乎？发乎心也。心乌在？主乎身也。身之不修，而欲修其辞；心之不和，而欲和其声，是犹击破缶而求合乎宫商，吹折苇而冀同乎有虞氏之箫韶也，决不可致矣。”（宋濂《文说赠王生黼》）事实上，在道学家看来，为文只要修身即可，修身则不必修辞。这就叫“惟其根本乎道，所以发之于文，皆道也。”用明人的语言来说，就是“大抵为文者，欲其辞达而道明耳。吾道既明，何问其余哉！”但是，要明“道”又离不开“文”的中介功能，不“知言”无以明道，不“养气”也无以明道。所以明人又继承了孟子“我知言，我善养吾浩然之气”的观

点，以为“道未易明也，必能知言养气，始为得之”(宋濂《文原》)。

其三，为文载道为本根，纪事为枝叶。明代修辞论者认为，“世之论文”不外乎两种类型：一曰载道之文，一曰纪事之文。“纪事之文，当本之司马迁、班固；而载道之文，舍六籍吾将焉从？”尽管如此，纪事之文与载道之文还是不能相提并论。“六籍者，本与根也；迁、固者，枝与叶也。”(《文原》)明“道”不仅成为评判文辞优劣的价值标准，而且成为评定不同文体风格优劣的价值标准。那些直接阐述“道”之义理的文体，较之间接、曲折阐述“道”之义理的文体，更有利于封建伦理的宣传，因而更受宗“道”宗“理”的修辞论家的青睐。在他们看来，载道之文犹如“国之通衢，无荆榛之塞，无蛇虎之祸，可以直趋圣贤之大道。去此则曲狭僻径耳，荦确邪蹊耳，胡可行哉”？(《文原》)显然，明“道”载“道”在一些维护封建政治伦理的修辞论者心目中，已成为一种语文修辞的“原教旨”。他们重视语言的社会文化功能，竭力将语言法则纳入“道”的规则之中，而不使其“越矩”损害、遮蔽“道”的义理。他们反复地申述“文便是道”，几乎忘了语言修辞在人类思想感情的交流中还有许多必不可少的功能。

其四，“大道湮微”则“文气日削”。从“文便是道”的观点出发，明代学者逻辑地认定道不存则文气丧，其具体表现为“骛乎外而不攻其内，局其小而不图其大”。“道”不存是如何影响“文”的呢？明代学者归纳出“贼文之形”的“四瑕”，“伤文之膏髓”的“八冥”，“死文之心”的“九蠹”。“四瑕”即“荒”(雅郑不分)、“断”(本末不比)、“缓”(筋骸不束)、“凡”(旨趣不超)。“八冥”即“讦者将以疾夫诚，揣者将以蚀夫圜，庸者将以混夫奇，瘠者将以胜夫腴，觕者将以乱夫精，碎者将以害夫完，陋者将以革夫博，昧者将以损夫明”。“九蠹”即“滑其真，散其神，糅其氛，徇其私，灭其知，丽其蔽，违其天，昧其几，爽其贞”。这“四瑕”、“八冥”、“九蠹”，要言之皆不修身养性之恶果。在明代修辞论者看来，“有一于此，则心受死而文丧矣”(《文

原》)。

从先秦的言语以修身,言语以治国,到明代的不修身何以修辞,我们看到语言的政治伦理功能,由外显之工具而日渐内化为"道"之本体,与"道"融而为一。宋、明的道学家们否定文辞修饰,其用意正在于使语言直趋"道"的本体,文道贯通,从而大大强化语言的政治伦理功能。虽然我们在明代也可以见到这样的理论:"国家之兴,必有魁人硕士,乘维新之运,以雄辞巨笔,出而敷张神藻,润饰洪业,铿乎有声,炳乎有光。……然后见文章之用,为非末技也。"(《陶尚书文集序》)但是,这样以华藻显示文章功用的理论,与"文便是道"、道文一体的理论相比,毕竟肤浅了许多,难以体现历时千年的言语修身、言语治国观念的道德伦理之真谛。

语言的形式美问题,在西方修辞学看来,是一个可以采取客观分析的问题。虽然德谟克利特曾主张心灵之美,苏格拉底与柏拉图也强调美与善的关系,但西方古代修辞学者都期望发现语言形式美本身的性质和构成规律。西方古人也探讨"和谐",但他们眼里的"和谐"并不具有人伦的涵义,仅仅是什么样的数量比例才会产生美的和谐。西方古人也探讨"统一",但他们眼里的"统一"也不具有人伦的涵义,仅仅是"一个美的事物——一个活东西或由某些部分组成之物——不但它的各部分应有一定的安排,而且它的体积也应有一定的大小,因为美要依靠体积与安排。一个非常小的活东西不能美,因为我们的观察处于不可感知的时间以内,以致模糊不清;一个非常大的活东西,例如一个一万里长的活东西,也不能美,因为不能一览而尽,看不出它的整一性"(亚里斯多德《诗学》)。中国古代修辞学持一种人文主义语言观,认为语言是天道人性的体现,是一种文化的世界观。语言形式美的重要性不在于其自身,而在于它是道德伦理的象征,政治兴衰的象征。所以孔子说:"大哉!尧之为君也。巍巍乎!唯天为大,唯尧则之。荡荡乎!民无能名焉。巍巍乎!其有成功也。焕乎!其有文章。"(《论语·泰伯》)《周易》

则云："乱之所生也，则言语以为阶。""将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。"《左传》亦云："言，身之文也。身将隐，焉用文之？""君子之言信而有征，故怨远于其身。小人之言僭而无征，故怨咎及之。"汉代扬雄更言："君子言则成文，动则成德，何以也？曰：以其绷中而彪外也。"（《法言·君子》）王充又曰："德弥盛者文弥缛，德弥彰者文弥明，大人德扩，其文炳，小人德炽，其文斑；官尊而文繁，德高而文炽。"（《论衡·书解》）这种将语言形式美伦理化的结果，终于发展到否定语言形式美的地步，道学家以"为文害志"、"玩物丧志"将形式美自身的、客观的审美价值彻底泯灭。

毫无疑问，中国修辞学传统对语言的社会性、人文性的认识是深刻的，对语言的道德伦理功能的洞察是富于启迪的。这一语文传统为人类的语言视界，提供了一种与西方语文传统迥然不同的观点，极大地丰富了人类对语言修辞的认识。但中国古代修辞学传统也为此付出了巨大的代价，一是它每每成为封建统治阶级强化其道德伦理、意识形态的工具，陷入种种非科学的牵强附会；二是它在对文辞形式美内在规律的探求上，步履维艰，终未有系统的建树。这正是传统修辞学寄希望于现代化的今天与未来的。

二、汉语修辞活动中的社会政治意识

从某种意义上说，西方古代修辞学是一种哲理修辞学，中国古代修辞学是一种伦理修辞学。当西方修辞学者紧扣住抽象的哲理来论述修辞时，中国的修辞学者已将修辞与道德伦理融为一体，将修辞之指归规定为修身心，厚人伦，美教化，治社稷。这样一来，中国古代的修辞学传统，就具有了强烈的实用色彩。《周易》曰："鼓天下之动者存乎辞。"从语言的性质看，这句话揭示了语言的社会性——语言对社会心理、文化心理的塑造、规范和激宕。从语言的功

能看，这句话肯定了语言对社会发展的积极参与。文辞修饰对社会发展的参与性，或者说实用性，可以从两方面来考察：

其一，修辞为社稷所用。古代文化人总是将自己的社稷抱负寄托于为国家社会所器重，而修辞善说就成了实现社会价值的重要途径。与此相应则形成了一套"尚用"的修辞理论。早在春秋战国时期，墨子就提出"言必有三表"的语用原则。所谓"三表"指"本"、"原"、"用"，即语言运用要"上本之于古者圣王之事"，"下原察百姓耳目之实"。至于"用"，则是指"废以为刑政，观其中国家百姓人民之利"。墨子的"言有三表"显然带有强烈的实用主义倾向，即他基本不考虑语言运用中人的思维规律和语言修辞本身的规律，惟以上古圣王之经验，目下现实之经验和于国于民之利害来规范语言的运用。所以王充批评"墨议"是"用耳目论，不以心意议"，"不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实"(《论衡·薄葬》)。但墨子这一实用性的修辞主张，毕竟使上古时代的修辞活动在对社会政治变革的参与中有了更多的自觉，并且在这种参与中发展了自身的理论，获得了不断更新的活力。例如言语要适应特定题旨情境的观点，在当时就提了出来。墨子在回答"既得见四方之君，子则将先语？"的问题时指出："凡入国，必择务而从事焉，国家昏乱，则语之尚贤、尚同。国家贫，则语之节用、节葬。国家憙音湛湎，则语之非乐非命。国家淫僻无礼，则语之尊天事鬼。国家务夺侵凌，即语之兼爱非攻。故曰择务而从事焉。"(《墨子·鲁问》)这是根据不同的对象而有不同的语用原则。荀子也说："故礼恭，而后可与言道之方；辞顺，而后可与言道之理；色从，而后可与言道之致。故未可与言而言谓之傲，可与言而不言谓之隐，不观气色而言谓之瞽。故君子不傲，不隐，不瞽，谨慎其身。"(《荀子·劝学》)这是视求教者的不同修养，而有不同的语用原则。韩非又说：

> 凡说之难，在知所说之心，可以吾说当之。所说出于为名高者也，而说之以厚利，则见下节而遇卑贱，必弃远矣。所说出于

厚利者也，而说之以名高，则见无心而远事情，必不收矣。所说阴为厚利而显为名高者也，而说之以名高，则阳收其身而实疏之；说之以厚利，则阴用其言显弃其身矣。此不可不察也。[1]

这是视君主的不同品德，而有不同的语用原则。说话不仅要针对对象的不同特点，而且要掌握对话的不同时机。《论语》中就提出“夫子时然后言，人不厌其言”（《论语·宪问》）。“可与言而不与之言，失人；不可与言而与之言，失言”（《论语·卫灵公》）。“言未及之而言谓之躁；言及之而不言谓之隐；未见颜色而言谓之瞽”（《论语·季氏》）。墨子在回答“多言有益乎？”时举了一个形象的例子：“虾蟆蛙蝇，日夜而鸣，舌干擗然而不听。今鹤鸡时夜而鸣，天下振动。多言无益？唯其言之时也。”（《墨子·佚文》）说话要看对象也好，说话要掌握时机也好，核心都是一个“用”字，即言而有用，言而有利。

上古时代对文辞社会功用的强调，在当时特定的历史条件下，形成了文化人争相辩说的热潮，使一些成功的辩说，一时间传为美谈。例如伊尹讲调味取得汤王的信任，从而使殷代兴盛起来。姜太公讲钓鱼取得了文王的信任，从而使周代兴盛起来。烛之武劝说秦国退兵，解了郑国之难。子贡劝说齐国释鲁攻吴，保全了鲁国。正如刘勰所言：“说之善者，伊尹以论味隆殷，太公以辨钓兴周，及烛武行而纾郑，端木出而存鲁：亦其美也。”到了战国时代，群雄并立，辩士云涌。或谈合纵，或谈连横，参预各国谋议。语言的社会功用急速地凝聚于辩士的辩说之中，释放出举世瞩目的政治能量。辩士们如“转丸”般地“骋其巧辞”，使人们对他们的修辞能力及其效果钦羡不已，“伏其精术”。真可谓“一人之辩，重于九鼎之宝，三寸之舌，强于百万之师”。（《文心雕龙·论说》）当时著名的辩士苏秦，竟怀揣六国的相印。另一位辩士张仪，得到了秦国封给他的五个富庶的都城。这就使实用主义的，因而是服务于社稷的修辞理论大行其道。荀子指出：

[1] 《韩非子·说难》。

"凡论者贵其有辨合，有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行。"(《荀子·性恶篇》)在他看来，有些人尽管在辩说中"其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众"，但是他们"不法先王，不是礼仪，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功"，因而"不可以为治纲纪"(《荀子·非十二子篇》)。由此看来，修辞辩说"有用"的前提是"法先王"，"顺礼义"。在这一前提之下，文化人应该挺身而辩，以其知识和智慧服务于社稷，学以致用。所以荀子反复说："法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士也。故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之，故君子必辩。凡人莫不好言其所善，而君子为甚。""小人辩言险，而君子辩言仁。言而非仁之中也，则其言不若其默也，其辩不若其呐也；言而仁之中也，则好言者上矣，不好言者下也。"(《荀子·非相》)文化人以社稷为己任，以言辞思想服务于社会的语文参与精神跃然纸上。墨子在谈到"辩"的社会功能时也认为："夫辩者，将以明是非之命，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。"(《墨子·小取》)

修辞为社稷所用的观点，在中国古代社会文化人中延续了千余年，成为汉语修辞学传统中的一个引人注目的特点。直到宋代，学者们仍笃信"所谓文者，务为有补于世而已矣"。王安石将语言比作有雕刻绘画的器具，如果其功用在精巧华美，供人欣赏，那么它就不必适用；如果其功用在适用，那么就不必精巧华美。然而器具是"以适用为本"的，雕刻绘画只是它的"容"而已。因为我们可以说"不适用，非所以为器也"，但我们却不能说"不为之容，非所以为器也"。王安石由此断言，文辞之本在于"适用"。当然他也承认"容"也不能没有，只是"勿先之(指'用')其可也"(《上人书》)。在王安石之前，柳宗元更从行"道"的角度论述修辞的社会使命，他说："道假辞而明，辞假书而传，要之道而已耳。道之及，及乎物而已耳。斯取道之内者也。"(《报崔黯秀才论为文书》)文辞是明"道"的，而掌握了"道"又要认真地实践，所以说"大都文以行为本，在先诚其中"

(《报袁君陈秀才避师名书》)。"以行为本"是语言运用的目标所在，而"行"的指导思想是"道"，"道"也是假语言而"明"的，所以"行"和"道"是语文实践中两个相辅而行的目标，它们统一在语言为社稷所用的根本宗旨中。

清代修辞学者论修辞与社稷的关系，又另有一番境界。他们把修辞之工否与世道安危联系起来，认为在危乱之世，文化人对言辞的社会功用，则寄予更深切的期望，且有慨于中，有感而发，文化人的修辞实践也更有益于社会。归庄说："吾以为一身之遭逢，其小者也，盖亦视国家之运焉。诗家前称七子，后称杜陵，后世无其伦比。使七子不当建安之多难，杜陵不遭天宝以后之乱，盗贼群起，攘窃割据，宗社臲卼，民生涂炭，即有慨于中，未必能寄托深远，感动人心，使读者流连不已如此也。然则士虽才，必小不幸而身处厄穷，大不幸而际危乱之世，然后其诗乃工也。"(《吴余常诗稿序》)一方面是文化人于乱世之中感慨深沉，切肤之痛，能够诚以出之，写出具有现实性的好文章；另一方面是民众于生灵涂炭、水深火热的乱世之中，能够对文化人的反映现实、鞭挞黑暗之作产生强烈的共鸣。这就是从修辞的社会功用看时运与文运的内在联系。处于危乱之世而深刻反映时代和人民的苦难，表达人民的心声，这是中国修辞学传统视为义不容辞的一种社会责任。"天地间水火刀兵、刑狱窜谪、饥寒疾痛、呼号涕泪之事，往往毕命于文人之身，而其人生平嵚崎历落之气，飞扬沉郁之思，亦若与之相遭焉，机而愈出。"(尤侗《宋荔裳文集序》)这在中国修辞史上几成一种规律。所以王夫之说："'诗可以兴，可以观，可以群，可以怨'，尽矣。辨汉、魏、唐、宋之雅俗得失以此，读《三百篇》者必此也。'可以'云者，随所以而皆可也。于所兴而可观，其兴也深；于所观而可兴，其观也审。以其群者而怨，怨愈不忘；以其怨者而群，群乃益挚。"(《姜斋诗话》卷一)诗人托物起兴，其所托之物应是可观的，即能观察和考察社会状况的，这样的兴才能深刻。诗人反映疾苦之怨，其怨应是群众的，而非

个人的，这样的怨才有更广泛的社会性，才更打动民众之心。

清代的一些修辞论家，自觉地将其修辞实践与社会历史责任感和政治理想结合起来。清初的顾炎武于明亡后曾投身于当地民众的抗清斗争，并到各地游历，考览山川形势，结识反清志士，二十余年奔走，拒不出仕。在学术研究上，他倡言经世致用，并以此为文辞运用的准绳。他指出："孔子之删述《六经》，即伊尹、太公救民于水火之心，而今之注虫鱼命草木者，皆不足以语此也。故曰：'载之空言，不如见诸行事。'夫《春秋》之作，言焉而已，而谓之行事者，天下后世用以治人之书，将欲谓之空言而不可也。愚不揣，有见于此，故凡文之不关于《六经》之指、当世之务者，一切不为，而既以明道救人，则于当今之所通患，而未尝专指其人者，亦遂不敢以避也。"(《与人书三》)顾炎武为文标举"六经之指"、"当世之务"、"当今之所通患"，终其身矢志不渝。当有人"为其先妣"而向顾炎武"求传再三"，顾炎武考虑到此传"盖止为一人一家之事，而无关于经术政理之大"，于是"则不作也，终已辞之"(《与人书十八》)。而他自己勤奋治学，深究国家典制、郡邑掌故、天文仪象、河漕兵农，研治经史百家、音韵训诂，都是于"经术政理"有用之功。他自述："某自五十以后，笃志经史，其于音学深有所得。今为五书，以续《三百篇》以来久绝之传。而别著《日知录》，上篇经术，中篇治道，下篇博闻，共三十余卷，有王者起，将以见诸行，以跻斯世于治古之隆，而未敢为今人道也。"(《与人书二十五》)可见其志向之深沉远大。顾炎武坚定地认为文化人的语文和学术使命只能是"以明道也，以救世也"。因为"文之不可绝于天地间者，曰明道也，纪政事也，察民隐也，乐道人之善也"。如果"徒以诗文而已，所谓雕虫篆刻，亦何益哉"？为文只要"有益于天下，有益于将来，多一篇多一篇之益矣"。而那些"怪力乱神之事，无稽之言，剿袭之说，谀佞之文"，既"有损于己"，亦"无益于人"，"多一篇多一篇之损矣"(《日知录・文须有益于天下》)。顾炎武的语文实践，是中国古代修辞学"为社稷所用"这一传统的

典范。

其二，修辞为人君所用。古代社会文化人对社会的抱负，又总是要依托于君主的承认。而如何打动君主，就成了许多人孜孜以求的一个修辞难题，由此产生了种种以进说为用的修辞理论。战国时代的韩非，目睹在当时激烈的政治斗争中谋臣策士奔走游说，希冀其政治主张为君主所用的种种甘苦，又在他本人数次进说韩王失败的经历中体会到进说的种种艰难。他曾这样描写进说之"难"：

> 所以难言者：言顺比滑泽，洋洋洒洒然，则见以为华而不实。敦厚恭祗，鲠固慎完，则见以为拙而不伦。多言繁称，连类比物，则见以为虚而无用。揔微说约，径省而不饰，则见以为刿而不辩。激急亲近，探知人情，则见以为僭而不让。闳大广博，妙远不测，则见以为夸而无用。家计小谈，以具数言，则见以为陋。言而近世，辞不悖逆，则见以为贪生而谀上。言而远俗，诡躁人间，则见以为诞。捷敏辩给，繁于文采，则见以为史。殊释文学，以质性言，则见以为鄙。时称诗书，道法往古，则见以为诵。此臣非之所以难言而重患也。[①]

以上诸"难"几乎令策士谋臣无所适从。不仅如此，诸"难"之外，还有诸"危"。例如，不留神在进说时触及君王心中隐藏着的事则危，进说时谈论之事被外人揣测到，君王必认为是进说者泄露，于是又危；与君王交情还不深，却说出了非常明智的话，一旦行不通，被君王怀疑其用心，又危；君王的过失被进说者以礼义挑明，进说者亦危；进说者参与君王的计谋，君王欲据功为己有，进说者亦危；进说者勉强君王去做他不愿做的事，于是又危。与君王谈论他的大臣，君王以为你离间挑拨；与君王谈论他的近习小臣，君王以为你暗示他正借身边小臣来卖弄权势；与君王谈论他所喜欢的人，君王以为你说他结党营私；与君王谈论他所憎恨的人，君王以为你在试探

① 《韩非子·难言》。

他：你说得简单扼要，君王以为你不智；你说得烦琐，君王以为你啰嗦……那么如何才能达到进说的目的呢？韩非论述了种种进说之道。例如，君主有私欲，你要告诉他这符合国家利益，劝勉他去做；君主有卑鄙的念头，你要把它粉饰成美好的，鼓励他去做；君主有远大的向往而实行不了，你要告诉他这向往弊端甚多，幸亏不去实行；君主要自矜其智能，你要装作无意地为他提供更多的依据；你可以称赞其他人中间与君主有同样品行的人，这样既赞誉了君主，又不要显得阿谀逢迎；你可以谋划与君主所做的事有同样计策的其他事，这样既资助了君主的智谋，又避免了夸耀自己的嫌疑……总而言之，"大意无所拂悟，（进说的基本内容没有冒犯君主的地方）辞言无所系縻，（言辞没有与君主抵触的地方），然后极骋智辩焉，此道所得亲近不疑而得尽辞也"（《韩非子·说难》）。我们从韩非的"进说之术"可以看到当时的文人为了进说的成功，曲尽卑躬屈节之能事。这显然是传统修辞学社会"适用"功能的深刻的异化，也是把"进说之术"作为"进身之术"必然带来的弊端。而韩非也自有一番解释，即为了进说能够"听用而振世"，不必以这种"役身以进"为耻。因为时间一长，与君主交情深厚了，"深计而不疑，引争而不罪"，这时候就可以"明割利害以致其功，直指是非以饰其身"，进说就成功了。这样一种修辞理论因其过重的功利意识，而使人难以认同它的科学价值，然而它又是历史地存在于中国古代的语文实践中，并且切实地推动着修辞研究的发展。我们只能说这是中国古代伦理型修辞学在积极入世的同时，所付出的深刻的代价。

当然，韩非最终的目的不是为了"进身"，而是为了"振世"，取悦于君主只是一种手段，关键还在于所说的有益于社会。他鄙视那种"文辩辞胜而反事之情，人主说而不禁"的进说，痛感"今人主之于言也，说其辩而不求其当焉；其用于行也，美其声而不责其功焉。是以天下之众，其谈言者务为辩而不周于用，故举先王、言仁义者盈廷，而政不免于乱"（《韩非子·五蠹》）。他一再强调："好辩说而

不求其用，滥于文丽而不顾其功者，可亡也。”（《韩非子·亡征》）可见，修辞为人君所用，关键还在于其“用”是有利于社稷的。否则，以人君为目的，则丧失了传统修辞学积极参与社会变革的全部意义。

三、汉语修辞学史的复古意识

中国古代修辞学是一种伦理修辞学，其特点除了表现在它的“经世致用”、以维护封建政治伦理为己任外，还表现在它的强烈的复古意识。复古的核心是“以圣王为师”，而“圣王”是被历代统治者以封建政治伦理不断加以解释的，因而“圣王”是政治伦理道德的象征。作为一种伦理修辞学，复古是其题中应有之义。

纵观古代修辞学发展的历史，复古的倾向可以说是愈演愈烈。先秦时期诸子就崇古。荀子云：“天下之大隆，是非之封界，分职名象之所起，王制是也。故凡言议期命是非以圣王为师。”（《荀子·正伦篇》）“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言。虽辩，君子不听。”（《荀子·非相篇》）先秦去“古”未远，但以“先王”为宗规范语言已成为文化人的一种自觉意识。汉代的扬雄在其语言研究中，又把“原道”、“征圣”、“宗经”提到一个历史新水平。在汉代哲学中，“天”是最高的哲学范畴，和同天人之际是汉代儒家哲学的最高境界。扬雄认为：“圣人之言，天也。”“圣人之言，远如天。”（《法言·五百》）这就把古代圣贤的语言提到了至高无上的地位。“圣人虎别，其文炳也；君子豹别，其文蔚也；辩人貍别，其文萃也。”（《法言·吾子》）虎为百兽之王，圣人的语言也如虎别百兽，炳然无与伦比。在古代圣贤的语言中，扬雄特别推崇孔子的语言，认为孔子的“书、言、行，天也。”（《法言·君子》）孔子的语言具有绝对真理的地位，所谓“大哉！圣人言之至也！开之，廓然见四海；闭之，閛然不睹墙之里”（《法言·问道》）。根据俞樾的注解：“开之、闭之云者，谓圣人之言一辟一阖，犹云放之则弥六合，卷之则退藏于密。”能在“六合”

（天地四方）和“密”之间纵横开合的语言，自然是至理至言。孔子的语言又是无尽的源泉，所谓“圣人之言，似于水火。……水，测之而益深，穷之而益远；火，用之而弥明，宿之而弥壮”（《法言·问道》）。它对后世的语言运用起着一种如经典般日久弥新的指导作用。这种指导作用不仅在于语文实践、修辞实践本身，更在于语言所表现的道德伦理、是非价值。因此，当有人问“焉知是而习之”时，扬雄的回答是：“视日月而知众星之蔑也，仰圣人而知众说之小也。”（《法言·学行》）当有人问“人各是其所是，非其所非，将谁使正之”时，扬雄回答：“万物纷错则悬诸天，众言淆乱则折诸圣。”（《法言·吾子》）在这里，圣人之语言既是一种永恒的语文规范，又是一种永恒的道德规范。你要读书而明理么？那么请走圣人之道。“舍舟航而济乎渎者，末矣；舍《五经》而济乎道者，末也。弃常珍而嗜乎异馔者，恶睹其识味也；委大圣而好乎圣子者，恶睹其识道也。山径之蹊，不可胜由矣；向墙之户，不可胜入矣。曰：‘恶由入。’曰：‘孔氏。孔氏者，户也。’”（《法言·吾子》）具体来说，就是读《五经》。扬雄认定《五经》除《易》成于文王外，余皆成于孔子。《易》言天道，《书》论政事，《礼》正万事之体，《诗》发心志，《春秋》属辞比事，即事明理，它们是最高真理的体现。读《五经》则“升东岳而知众山之逦迤也，况介丘乎？浮沧海而知江河之恶沱也，况枯泽乎？”“好书而不要诸仲尼，书肆也；好说而不要诸仲尼，说铃也。”（《法言·吾子》）读书不宗《五经》，则“非书也”；言语不宗《五经》，则“非言也”。“言、书不经，多多赘矣。”（《法言·问神》）圣人之言与书之所以值得宗法，概由“惟圣人得言之解，得书之体”，因而具有不可抗拒的精神力量，恰如“白日以照之，江河以涤之，灏灏乎其莫之御也。……顺则便，逆则否者，其惟川乎！”（《法言·问神》）

如果说秦汉时期修辞研究之崇古，还仅仅是对古圣王的一种崇敬，那么唐代古文运动的兴起，则已有了明确的历史反思和现实批判意识。唐代的修辞论者对魏晋以来的绮靡藻饰的文风，几乎都

持一种批判的态度。陈子昂在他的《修竹篇序》中这样表达他对文风不古的忧虑："文章道弊，五百年矣，汉魏风骨，晋宋莫传，然而文献有可征者。仆尝暇时观齐、梁间诗，彩丽竞繁，而兴寄都绝，每以永叹。思古人，常恐逶迤颓靡，风雅不作，以耿耿也。"从这里我们可以看出，唐代文人的"思古人"，不仅仅是一种对古人的崇敬，更是对近世和现实的忧虑。在陈子昂之后，独孤及也指出："自典谟缺，雅颂寝，世道陵夷，文亦下衰，故作者往往先文字，后比兴，其风流荡而不返。乃至有饰其词而遗其意者，则润色愈工，其实愈丧。及其大坏也，俪偶章句，使枝对叶比，以八病四声为梏拳，拳拳守之，如奉法令。闻皋繇史克之作，则呷然笑之。天下雷同，风驱云趋。文不足言，言不足志，亦犹木兰为舟，翠羽为楫，玩之于陆，而无涉川之用。"(《检校尚书吏部员外郎赵郡李公中集序》)唐代修辞论家认为，此种文风已丧失"古义"。因为"文章本于教化，形于治乱，系于国风"。好的文章应"观乎人文以化成天下"，而近世之文却"本于哀艳，务于诙诞，亡于比兴"，如何能达到教化的目的呢？就好像汉武帝时司马相如作《大人赋》讽劝皇帝勿好神仙，可其文风却使汉武帝读了飘然有凌云之气，与其说是讽劝，不如说是鼓励。可见修辞存古人风化之义是多么重要。这就是伦理修辞学必然尚古、复古的逻辑，不仅如此，具有社会、政治责任感的唐代修辞论家，还把文风的兴衰同政治、社会的兴衰内在地联系起来，把前者看作是后者的一种征候，因此文风问题又成为系之于国运的大事。正如柳冕所说："夫文生于情，情生于哀乐，哀乐生于治乱，故君子感哀乐而为文章，以知治乱之本。屈、宋以降，则感哀乐而亡雅正；魏、晋以还，则感声色而亡风教；宋、齐以下，则感物色而亡兴致。教化兴亡，则君子之风尽，故淫丽形似之文，皆亡国哀思之音也。"(《与滑州卢大夫论文书》)柳冕认为，行雅正之文则有雅正之心，行淫丽之文则生淫丽之心。"盖文有余而质不足则流，才有余而雅不足则荡。流荡不返，使人有淫丽之心，此文之病也。"(《与徐给事论文书》)而"《关

雎》兴而周道盛，王泽竭而诗不作，作则王道兴矣”。这样看来，端正文风，复兴古义，是关系到国家命运的大事。“天其或者肇往时之乱，为圣唐之治，兴三代之文者乎?”(《与滑州卢大夫论文书》)

从风格学的意义上说，“雅”与“丽”作为两种不同的风格，并无优劣之分。然而中国古代修辞论家基于“文以明道”的伦理学立场，在各种风格中选择了“雅正”。为什么丽辞不能明道呢? 唐代学者指出：“文之无穷，而人之才有限，苟力不足者，强而为文则蹶，强而为气则竭，强而为智则拙。故言之弥多，而去之弥远。远之便已，道则中废，又君子所耻也，则不足见君子之道与君子之心。”(柳冕《答衢州郑使君论文书》)而在这一方面，古代圣贤正是可以为模范的。因为他们力足、气雄，“使五彩并用，而气行于其中”。柳冕自谓：“小子志虽复古，力不足也。言虽近道，辞则不文，虽欲拯其将坠，莫由也已。”(《答荆南裴尚书论文书》)但他的文道合一的复古志向为韩愈的古文理论开了先河。

韩愈是唐代古文运动的主将。他的复古，是要扫荡六朝以来的浮艳文风，重建从尧、舜、禹、汤、文、武到周公、孔子、孟子的“道统”，用这种“道统”来充实“文”的内容，转变形式主义的文风。复古与明道是统一的。这可以从韩愈的论著中看出来。在《答刘正夫书》中他说：“或问‘为文宜何师?’必谨对曰：‘宜师古圣贤人。’曰：‘古圣贤人所为书具存，辞皆不同，宜何师?’必谨对曰：‘师其意不师其辞。’”他又说：“愈之志在古道，又甚好其言辞。”(《答陈生书》)“然愈之所志于古者，不惟其辞之好，好其道焉尔。”(《送陈秀才彤序》)复古明道无疑为当时深受骈文桎梏之苦的修辞实践，指出了一条革新之路，因而具有很大的号召力。韩愈要明之“道”固然是传统的儒家之道、封建伦理之道，但在语文改革中明“道”的另一层涵义，是文辞要以道为本，言之有物。韩愈要复之“古”，固然是圣贤文章，但他“师其意不师其辞”，要学习古人“为文能深探而力取之”。圣贤文章之好，在于“圣人之道，不用文则已，用则必尚其能者”。而

“能者非他，能自树立不因循者是也”(《答刘正夫书》)。因此可以说，韩愈倡导的古文运动是借复古来推行文风的革新。他的复古不是一种宗教之论或偏狭之论，而是一种现实之论。他叙述自己学文为文的过程也说明了这一点：

始者非三代、两汉之书不敢观，非圣人之志不敢存，处若忘，行若遗，俨乎其若思，茫乎其若迷。当其取于心而注于手也，惟陈言之务去，戛戛乎其难哉！其观于人，不知其非笑之为非笑也。如是者也有年，犹不改，然后识古书之正伪，与虽正而不至焉者，昭昭然白黑分矣。而务去之，乃徐有得也。当其取于心而注于手也，汩汩然来矣。其观于人也，笑之则以为喜，誉之则以为忧，以其犹有人之说者存也。如是者亦有年，然后浩乎其沛然矣。吾又惧其杂也，迎而距之，平心而察之，其皆醇也，然后肆焉。虽然，不可以不养也。行之乎仁义之途，游之乎诗书之源，无迷其途，无绝其源，终吾身而已矣。①

这是一个逐渐地“自树立不因循”的过程，既“师古之意”，又渐识古之正伪，立足于“深探而力取之”，由此获得成功——创造了一种既融化古人词汇语法又适于反映现实思想、清新流畅、直言散行的新文体。

宋代的欧阳修在复古明道上，继承了唐代古文运动的思想，只是他伸展了“道”的内涵。韩愈之“道”是儒家思想体系，是先王先圣之道统，欧阳修之“道”虽然也不出这一范畴，但他强调的“道”是体现在“百事”中。读书学道之人，只有关心现实生活中的百事才能明道。他说：“夫学者未始不为道，而至者鲜焉。非道之于人远也，学者有所溺焉尔。盖文之为言，难工而可喜，易悦而自足。世之学者，往往溺之，一有工焉，则曰：吾学足矣。甚者至弃百事不关于心。曰：吾文士也，职于文而已。此所以至之鲜也。”(《答吴充秀才书》)

① 韩愈《答李翊书》。

“文”之原在“道”，“道”之原则在关心百事之中，这说明文辞写作是不能脱离现实的，“文”与“道”由此都有了一个现实的立足点。而在这一方面，欧阳修仍认为古圣先贤是可以为模范的：“昔孔子老而归鲁，六经之作，数年之顷尔。然读《易》者如无《春秋》，读《书》者如无《诗》，何其用功少而至于至也。圣人之文虽不可及，然大抵道胜者，文不难而自至也。故孟子皇皇不暇著书，荀卿盖亦晚而有作，若子云、仲淹方勉焉以模言语，此道未足而强言者也。”纵观前人的文章，凡是在关心百事中获得关于“道”的认识的，就是至“道”，而“道胜者，文不难而自至也”。后之学者因不明这一学文为文的途径，只见前人之至文，以为学者文而已，于是舍本逐末，“愈力愈勤，而愈不至”。在这里，修辞的复古明道已有了大不同于以往的新的涵义。从韩愈到欧阳修，我们看到，中国古代修辞学传统的复古倾向，在它宗法封建道统的消极意义之外，往往借助对圣人典籍文本意义的重新解释，提出对现实语文实践问题的新思考，并制定相应的方略，推动语文革新。“复古”是一种文化阐释，是历代有社会责任感的修辞论家参与社会变革、语文变革的一种方式。唐宋古文运动就是这种参与的一个范例。由于这种“复古”具有“我注六经”、“六经注我”的文化阐释精神，所以论说者对传统的解说总是充满了时代选择意识。在欧阳修看来：

《诗》、《书》、《易》、《春秋》皆善载事而尤文者，故其传尤远。荀卿、孟轲之徒，亦善为言，然其道有至有不至，故其书或传或不传，犹系于时之好恶而兴废之。其次，楚有大夫者善文，其讴歌以传。汉之盛时，有贾谊、董仲舒、司马相如、扬雄能文，其文辞以传。由此以来，去圣益远，世益薄或衰，下迄周隋，其间亦时时有善文其言以传者，然自纷杂灭裂不纯信，故百不传一；幸而一传，传亦不显，不能若前数家之焯然暴见而大行也。

以欧阳修复古明道的观点看，“甚矣，言之难行也！事信矣须文，文至矣，又系其所恃之大小，以见其行远不远也”（《代人上王枢

密求先集序书》)。这里所说的"恃"正是"时之好恶",它是一个文化人惟有从"百事"中方能认识到的与"道"之兴衰密切相关的问题。欧阳修无疑为复古明道注入了非常强烈的现实精神。与欧阳修相比,柳开以"吾之道,孔子、孟轲、扬雄、韩愈之道。吾之文,孔子、孟轲、扬雄、韩愈之文也"(《应责》)、"文取于古,则实而有华;文取于今,则华而无实"(《答臧丙第二书》)为遵道复古,就显得十分肤浅了。

与唐宋古文运动形成鲜明对照的,是明代修辞学复古而泥古的思潮。明代一些修辞研究者认为,为文必有法式,这法式是千古不变的,是"天生"的规律,就像作方圆的规矩一样。古代文章以其"翕阖顿挫、尺尺寸寸之"体现了文章法度,因此学古不是因其"古"而学,而是因其合天生之法度而学。这样一来,语文修辞的规范就凝固了,"古""法"一义。语文实践中形式的发展、内容的发展都被古人之"圆规方矩"所遮蔽。于是学古就像学字临帖一样,"太似不嫌,反曰能书",不必"欲自立一门户"。而所谓的古人法式,又被简单地视为"大抵前疏者后必密,半阔者半必细,一实者必一虚,叠景者意必二"之类机械的技巧手法,由拟古而泥古,较之唐宋古文家重自树立而不因循、论文推原于道、论道推原于关心百事的境界和气象,真有天壤之别。在明代一些修辞论家的眼里,学古人只须学其画工,无须钻研其化工。"古之人文其人,如其人便了,如画焉,似而已矣。"而今之人试图以"今之文文其人,无美恶,皆欲合道传志,其甚矣",结果是"考实则无人,抽华则无文"。由此看来,复古以明道反而丧古之文,复古以习法才是为文之正途。这种观点在当时就被一些人批评为"刻意古范,铸形宿模,而独守尺寸","徒叙其已陈,修饰成文。稍离旧本,便自杌陧,如小儿倚物能行,独趋颠仆","高处是古人影子耳,其下者已落近代之口","未见子自筑一堂奥,突开一户牖"。然而持复古习法的论者仍然认为:"古之工,如倕(尧时的巧匠)如班(鲁班,春秋时的巧匠),堂非不殊,户非同也,至

其为方也，圆也，弗能舍规矩。何也？规矩者，法也。仆之尺尺而寸寸之者，固法也。假令仆窃古之意，盗古形，剪截古辞以为文，谓之影子诚可。若以我之情，述今之事，尺寸古法，罔袭其辞，犹班圆倕之圆，倕方班之方，而倕之木非班之木也，以奚不可也？……子试筑一堂，开一户，措规矩而能之乎？措规矩而能之，必并方圆而遗之可矣，何有于法？何有于规矩？"（李梦阳《驳何氏论文书》）其实，"尺尺而寸寸之"，已不是运用规矩的事，而是依样画葫芦了。即以"规矩"而言，文辞创作时先立一个规矩，把艺术类同于匠事，这正是为文之大忌。李梦阳把为文比作木匠活，其前提就错了。

明代修辞论家中一些通达之士认为，模拟古法只是一种手段，目的应是"自创一堂室，一户牖，成一家之言"。因此在模拟时应"领会神情，临景结构，不仿形迹"，做到学古而不泥古。即以诗歌创作中的拟古而言，"剽窃模拟"固然是"诗之大病"，但"亦有神与境触，师心独造，偶合古语者"。例如"客从远方来"，"白杨多悲风"，"春水船如天上坐"，凡此种种，都"不妨俱美，定非窃也"。也有"裒览既富，机锋亦圆，古语口吻间若不自觉"的情形。例如鲍明远"客行有苦乐，但问客何行"之于王仲宣"从军有苦乐，但问所从谁"，陶渊明"鸡鸣桑树颠，狗吠深巷中"之于《古乐府》"鸡鸣高树颠，狗吠深宫中"。还有"全取古文，小加裁剪"的。这当然"已是下乘"，但"犹彼我趣合，未致足厌"。至于"割缀古语，用文已漏，痕迹宛然"，那就等而下之，"斯丑方极"了。总之，"模拟之妙者"，在于"分歧逞力，穷势尽态，不唯敌手，兼之无迹，方为得耳"（王世贞《艺苑卮言》）。

明代修辞论家中也有一些持反复古泥古观点的。他们指出，事物是在不断的发展变化中，文章也是如此。古有古之时与文，今有今之时与文。因袭古人的语言来"冒以为古"，就好像"处严冬而袭夏之葛者"。从历史上看，"骚之不袭雅也，雅之体穷于怨，不骚不足以寄也。后之人有拟而为之者，终不肖也。何也？彼直求骚于骚之中也"。就诗和文的发展来看，从来就没有固定的法则，总是处在不

断地否定和变化之中。“古之为诗者，有泛寄之情，无直书之事；而其为文也，有直书之事，无泛寄之情；故诗虚而文实。晋、唐以后，为诗者有赠别，有叙事；为文者有辨说，有论叙。架空而言，不必有其事与其人。是诗之体已不虚，而文之体已不能实矣。”“矫六朝骈丽饤饾之习者，以流丽胜。饤饾者，因流离之因也。然其过在轻纤，盛唐诸人以阔大矫之；已阔矣，又因阔而生莽，是故续盛唐者，以情实矫之；已实矣，又因实而生俚，是故续中唐者，以奇僻矫之；然奇则其境必狭，而僻则务为不根以相胜，故诗之道，至晚唐而益小。有宋欧、苏辈出，大变晚习，于物无所不收，于法无所不有，于情无所不畅，于境无所不取，滔滔莽莽，有若江河。今之人，徒见宋之不唐法，而不知宋因唐而有法者也。如淡非浓，而浓实因于淡。然其弊至以文为诗，流而为理学，流而为歌诀，流而为偈诵，诗之弊，又有不可胜言者矣。”这就叫“法因于弊而成于过”。诗文的发展是在对自身的不断否定中前进的。一种法式在其发展中总是由新生走向成熟，然后生出危机与弊端，埋下了新法式的革命种子。因此，“古人之法，顾安可概哉?”后世文人应该“识时”、“通变”，明了“妍媸之质，不逐目而逐时”，“草木之无情也，而鞓红鹤翎，不能不改观于左紫溪绯”，“隄(堤)其隤而通其所必变”。然而复古泥古者却“以剿袭为复古，句比字拟，务为牵合，弃目前之景，摭腐滥之辞”。泥古的结果是“有才者诎于法，而不敢自伸其才；无才者拾一二浮泛之语，帮凑成诗。智者牵于习，而愚者乐其易，一倡亿合，优人驺从，共谈雅道。吁！诗至此，抑可羞哉!”(袁宏道《雪涛阁集序》)总而言之，“世道既变，文亦因之”。“古之不能为今者也，势也”；“今之不必摹古者也，亦势也”。“人事物态，有时而更，乡语方言，有时而易，事今日之事，则亦文今日之文而已矣。”(袁宏道《与江进之》)

明代修辞学的复古与反复古的论争，从总体上说是在“术”的层面进行的，它缺乏唐宋古文运动那种深刻的内涵。从历史的观点看，明代文人的复古思潮出于一种拯救意识，即对于明初文坛上了

无生气、歌功颂德、粉饰现实、平庸呆板的“台阁体”诗文的危机感。然而，复古论者并不像唐宋古文倡导者那样得“古义”之真谛，而是将古文规范机械地分解为一系列的技术，又将这些技术绝对化、凝固化。因而纵使他们倡导的风气，在文化人中达到“物不古不灵，人不古不名，文不古不行，诗不古不成”的程度，他们的实践却不过是“以艰深之辞文浅近”，使文辞创作陷入更深的危机之中。这种技术化地复古，在一些通达之士看来几近一场游戏，只须一点儿历史主义就可以将其击垮。在中国古代修辞学史上，真正成功的复古都不以复古本身为目的，而是借复古阐释新思想，并往往立足于“道”的层面。把复古作为一种“术”来孜孜以求，说到底是有悖于“古贤之训”——“修辞立其诚”。在中国文化看来，修辞之本在“诚”，在“道”，不在“术”。修辞的问题是一个文与道的关系问题，而不是一个表面化的古今问题。复古是为了明道。脱离文与道的关系来谈复古，就像袁宏道所说：“卢柟诸君不知赋为何物，乃将经史《海篇》字眼，尽意抄誊，谬谓复古，不亦大可笑哉！”（《与江进之》）明代的唐顺之也指出：“盖文章稍不自胸中流用，虽若不用别人一字一句，只是别人字句，差处只是别人的差，是处只是别人的是也。若皆自胸中流出，则炉锤在我，金铁尽熔，虽用他人字句，亦是自己字句，如《四书》中引《书》引《诗》之类是也。”（《与洪方洲书》）

清代的修辞论家在复古的语言形式主义方面，比明代有过之而无不及。学者们特别强调师古人之法度，认为：“夫惟法之立本者，不自我始之，则先河后海，或原或委，必求诸古人也。夫惟法之尽变者，大而始终条理，细而一字之虚实单双，一音之低昂尺黍，其前后接笋乘承转换开合正变必求诸古人也。乃知其悉准诸绳墨规矩，悉核注六律五声，而我不得丝毫以己意与焉。”（翁方纲《诗法论》）这种形式主义的师古，已到了“忘我”的地步。清人对古今文道的关系有自己的见解，他们认为“意”可以“独到”，但“法”必求古人。“作文贵先立意，不必求异，但须有独到处，便足异人。然既有

好意，须思此意如何方能发得透确，用何陪宾，用何引证，前后当如何位置，一一要合古人法度，文成乃粲然可观。”（魏禧《寄诸子世效世俨》）他们又认为初学文者，应以文章的形式法度为主。“下学之初，即谈性道，乃以文章为小技而不必用力；然则夫子不曰：‘其旨远，其辞文’乎？不曰‘言之无文，行而不远’乎？”（顾炎武《日知录》卷十九）他们甚至将有形式之“文”的言（文）与无形式之“文”的言（辞），作了价值的二元判分。而所谓有形式之“文”，说到底就是骈俪。阮元在《文言说》里如是说：“为文章者不务协音以成韵，修辞以达远，使人易诵易记，而惟以单行之语，纵横恣肆，动辄千言万字，不知此乃古人所谓直言之言，论难之语，非言之有文者也，非孔子所谓文也。《文言》数百字，几于句句用韵，孔子于此发明乾坤之蕴，诠释四德之名，几费修词之意，冀达意外之言。（自注：“《文言》曰：‘修辞立其诚。’《说文》曰：‘修，饰也。’辞之饰者，乃得为文；不得以词即文也。”）要使远近易诵，古今易传。”可见“直言”、“论难”不是“文”，“协音”、“成韵”才是“文”。这是把形式主义的修辞复古论推向了极端。他盛赞孔子的《文言》“奇偶相生，音韵相和，如青白之成文，如《咸》《韶》之合节，非清言质说者比也，非振笔纵书者比也，非佶屈涩语者比也”。他为骈俪之“古宗”地位争辩道：“经子史多奇而少偶，故唐、宋八家不尚偶；《文选》多偶而少奇，故昭明不尚奇。如必以比偶非文之古者而卑之，则孔子自名其言曰文者，一篇之中，偶句凡四十有八，韵语凡三十有五，岂可以为非文之正体而卑之乎？况班孟坚《两都赋序》及诸汉文，其体及奇偶相生者乎。”（《书梁昭明太子文选序后》）

然而，也另有一些修辞论家，在复古中继承了唐宋古文运动“明道”的传统，力陈形式主义修辞观之弊。他们认为：“窃常论今人之诗所以不如古人者，以谓韩退之之评子厚，有勇于为人、不自贵重之语，庶几足以蔽之。何也？今之名能诗者，庀材惟恐其不博，取境惟恐其不变，引声度律惟恐其不谐美，骈枝斗叶惟恐其不妙丽，

诗人之能事可谓尽矣。而诗道固愈远者，以其诗皆为人所作，剽耳佣目，追嗜逐好，标新领异之思侧出于内，哗世炫俗之习交攻于外。摘词拈韵，每怵人之我先；累牍连章，犹虑己之或后，虽其中写繁会，铺陈绮雅，而其中之所存者，固已薄而不美，索然而无余味矣。”（钱谦益《族孙遵王诗序》）以上种种虽作“复古”状，其实皆舍本逐末，所以终无是处。学古人贵得其本原，师古文之神而非古文之形，并且“读之使人不知所师”，这才是“善师古者”。从历史上看，“韩师孟，今读韩文，不见其为孟也。欧学韩，亦不觉其为韩”。何以言之？“欧之学韩，神骨皆类，而风貌不类；但观惟俨、秘演诗文集二序，推远浮屠之意与韩同，能不为险语而风神自远，则学韩真不类韩矣。”（林纾《春觉斋论文》）又如：“其年学稼轩，非稼轩也；竹垞学玉田，非玉田也；樊榭取径于《楚骚》，非《楚骚》也，均不容不辨。”（陈廷焯《白雨斋词话》）这些善师古者对待古人之文，皆是“迎而拒之，平心（而）察之”，“不存成心去就古人”，所以能“不用古人句，只用古人意”，“造古人所不到处”，“沈潜体认古人用心所在，凡义法、意境、魄力、神味、蓄积盘桓于胸中。　到行文，当有自家把握，临时去取”（林纾《春觉斋论文》）。这就是学古不泥古而能“通变”。即使是古人已用过的字句，也可“语陈而意新，语同而意异”，“能以陈言而发新意”。例如“实事贵用之使活，熟语贵用之使新，语如己出，无斧凿痕，斯不受古人束缚”（沈德潜《说诗晬语》）。这样一来，“则前人之字句，吾之字句也”，“方能卓然自立，与古人抗衡”。否则，“蹈前人之意，虽字句稍异，仍是前人之作；嚼饭喂人，有何趣味？”“以饾饤为有出，拾缀为摹神，已落前人阛阓，岂能自见性情？”（薛雪《一瓢诗话》）

古人之文为什么值得师法？不是它形式本身可为“范式”，而是它乃“道之文”，清代修辞论家对这一点也论述得十分深入。他们认为古人为文都不以“文”本身为目的，而是受情、理、道、质的驱动，不得已而发。所以古之立言者出言必当，而其后必传。“自周之衰，

士大夫舍本逐末，诸子百家，创说著书，其言虚伪庞杂，文辞工而多失立言之旨。秦汉以降，士益专力为文，有为文而犹托于立言者，荀、韩、扬、李是也；有为文而直外立言者，相如、邹、枚文章之士是也。自文章之士出，世爱玩焉，而知道者深诟病之。”（管同《方植之文集序》）既然古人之文其胜在道，那么“读古人经书，学其道也，不能学其文辞，而道自在也。今人或止效其文辞，不问其道，或即以文辞尽乎道，于是道与文辞判为二。久之文辞不本于道，而道废，道废而文辞亦不能孤行，虽文士如林，篇什相尚，识者概谓其不足观也已”（孔尚任《花屿堂稿序》）。不仅“止效其文辞”不可，而且“以文辞尽乎道”也不可，须弃文辞而直奔道。道胜则文辞自然行，文辞胜则道废。“不讲于古人之美刺，而求之声调气格之间，其似也不似也则未可知。假令一二似之，譬如偶人刍狗徒有形象耳。”（冯班《马小山停云集序》）而“偶人”是没有灵魂的。清代修辞论者还总结出以道为宗的师古操作程序，那就是：“著文之道，第本其所得于古人者，凋剂心气，诚一以出之，齐庄以持之，优游以深之，曲折以昌之，援引古昔以矜重之，使其言粲然，各识其职而不乱，淡然各止其所而不过。”这样写出来的文章，“虽寻常问讯起居之辞，而人宝之如金玉，袭之如兰芷，听之如笙瑟，味之如醪醴，有不忍去者矣！”（朱士琇《答王光禄西庄书》）这一为文过程强调的是，本之于古人之道，然后心诚以出之，不受任何文饰的干扰。“诚”则“必有深情蓄积于内，奇遇薄射于外，……于是乎不能不发之为诗，而其诗亦不得不工”；“诚”则“言有物”，“不诚无物”，“宣己喻物”，“文从字顺”，使“学殖之所酝酿，精气之所结辖，千载而下，倒见侧出，恍惚于语言竹帛之间”（钱谦益《初学集》卷三十一、三十二）。可见趋“道”则诚，明“道”则文。在清代修辞论家中，这种以道为宗的师古操作程序，在复古明道派的思维中几成一种共识。除了上述“以诚出之”的程序外，还有“以味出之”的程序，即：“学古人诗，不在乎字句，而在乎臭味。字句魄也，可记诵而得。臭味魂也，不可以言宣。当于吟咏

时，先揣知作者当日所处境遇，然后以我之心，求无象于窅冥惚恍之间，或得或丧，若存若亡，始也茫焉无所遇，终焉无珠垂曜，灼然毕现我目中矣。现而获之，后虽纵笔挥洒，却语语有古人面目。”（黄子云《野鸿诗的》）这些立足于复古明“道”的修辞本体论，无疑比复古明“术”的形式主义修辞本体论深刻得多。而在中国古代修辞史上，那些“术”与“道”结合得好、体现得完美的作品，往往出自具有前一种修辞本体论的作者。

在清代修辞学的复古倾向中，一个引人注目的现象是对俚俗用语的排斥。清代的书面语言继宋元戏曲、明人小说之后，已日趋口语化，俚俗用语登堂入室，进入文人作品之中，已成一种令人关注的修辞现象。清代主张复古的修辞论家深以为病，忧心忡忡。顾炎武首发其难云：

> 五方之语虽不同，然使友天下之士，而操一乡之音，亦君子之所不取也。故仲由之喭，夫子病之；鴃舌之人，孟子所斥。……至于著书作文，尤忌俚俗。《公羊》多齐言，《淮南》多楚语；若《易传》、《论语》，何尝有一字哉？若乃讲经授学，弥重文言。是以孙详、蒋显曾习《周官》，而音乖楚夏，则学徒不至；李业兴学问深博，而旧音不改，则为梁人所笑；邺下人士，音辞鄙陋，风操蚩拙，则颜之推不愿以为儿师。是则惟君子为能通天下之志，盖必自其发言始也。①

顾炎武以修辞史的经验教训，力陈俚语方音为文之弊。在他看来，俚俗语录乃修辞一大误区。因为古人云：“出辞气，斯远鄙倍矣。”俚俗语录出于乡鄙世俗，以之入文则如何“出辞气”、“其辞文”呢？所以他认为“今讲学先生从语录入门者，多不善于修辞”。（《日知录》卷十九）。桐城派古文家方苞则将语录视为一种文滓。他说：“古文气体，所贵澄清无滓。澄清之极，自然而发其光精，则《左传》、

① 顾炎武《日知录》卷二十九。

《史记》之瑰丽浓郁是也。”(《古文约选》)所谓“澄清无滓”，即“古文中不可入语录中语，魏、晋、六朝人藻丽俳语，汉赋中板重字法，诗歌中隽语，《南、北史》中佻巧语”(沈廷芳《书方望溪先生传后》)。黄汝成则追究语录之缘起，他引钱大昕的话说：“释子之语录始于唐，儒家之语录始于宋。儒其行而释其言，非所以垂教也。君子之出辞气，必远鄙倍。语录行，而儒家有鄙倍之词矣。有德者必有言，语录行，则有德而不必有言矣。”他又引姚鼐的话说：“言之无文，行而不远。出辞气不能远鄙倍，则曾子戒之；况于说圣经以教学者遗后世，而杂以鄙言乎？当唐之世，僧徒不通于文，乃书其师语以俚俗，谓之语录。宋世儒者弟子，盖过而效之。然以弟子记先师，惧失其真，犹有取尔也。明世自著书者乃亦效其辞，此何取哉？”(《日知录集释》)一些修辞论者甚至提出“古文辞禁八条”，禁用先儒语录，禁用市井鄙言。在他们看来，语录的出现不是书面语言的发展，而是书面语言的变质。它“杂以世俗鄙言，如‘麻三斤’、‘干矢橛’之类，秽恶不可近”。它可以用“彼”、“此”字，却代之以“这”、“那”字；可以用“之”字，却代之以“的”字；可以用“矣”字，却代之以“了”字。“无论理倍与否，其鄙亦已甚矣。”其实文之“鄙”否视观察者的复古立场而言，而上述种种文白兴替却是发展着的历史事实，不以复古的意志为转移。持论者说：“《鲁论》具在，孔门弟子记圣人之言，曷尝如是鄙语哉！南宋以还并以语录入古文，展卷怃然，不能解其为何等文字也。”(李绂《古文辞禁八条》)孔子语录和今人语录在风格上语体上并无本质区别，持论者之“不解”是缺乏历史语法的观点，并在意识形态上将“古文”凝固化。在对语录文体的针砭中，最为尖刻的要数王元之。他认为，“以语录代古文，以填词为实讲，以杜撰为清新，以俚语为调度，以挑撮为工巧”是文风弱靡的表现。语录体“吟舌娇涩，如鸲鹆学语，古今来无此文字，遂以湮塞文人之心数十年”。先儒之语录，是“先儒随口应问，通俗易晓之语；其门人不欲润色失真，非自以为可传之章句也”。如果以语录为文，“而更以浮屠

半吞不吐之语参之，求文之不芜秽也得乎？”（《姜斋诗话》卷二外编第十五）王夫之认为应“以坚苍驱软媚”，“以流宕散俗冗”，“复雅正之音”。这些修辞论者忘了，语录再“芜秽”，也只是个形式问题。即使站在复古明道的立场上，语录之“术”也可以为“道”服务。斤斤于文道俱古，而不顾语言演变的现实，不亦迂乎？

诗歌中的俚俗用语，也使一些修辞论家耿耿于怀。叶燮说：“古人不朽可传之作，正不在多。苏李数篇，自可千古。后人渐以多为贵，元白《长庆集》实始滥觞。其中颓唐俚俗，十居六七，若去其六七，所存二三，皆卓然名作也。”（《原诗》外篇下十六）沈德潜说：“宋诗中如‘卷帘通燕子，织竹护鸡孙’，‘为护猫头笋，因编麂眼篱’，‘风来嫩柳摇官绿，云起奇峰涌帝青’，‘远近笋争滕薛长，东西鸥背晋秦盟’，皆卑卑者。至‘若见江鱼应恸哭，此中曾有屈原坟’则怪矣。‘脚跟头上两青天’，‘月子弯弯照九洲’，则俚矣。学宋人者，并无宋人学问，而但求工对偶之间，曲摹里巷之语，舍大声而爱《折杨》、《皇荂》，宜识者之不欲观也。”（《说诗晬语》卷下十一）《庄子》曾言：“大声不入于里耳，折杨、皇荂，则嗑然而笑。”（《天地篇》）意为世俗里巷之人听不进雄壮的音乐（指庄子之高论），而听见民间小调却喜上眉梢，哈哈大笑。在沈德潜看来，古文与俚俗用语之别，正是高论与俗议之别。以古文为形则其论必高，以俚语为形则其论必卑，风格论几成本体论。他对元稹、白居易之诗也啧有烦言，以为：“元白滔滔百韵，俱能工稳，但流易有余，熔裁未足，每为浅率家效颦。”（《说诗晬语》卷上一一五）

也有一些修辞论家认为，在俚俗语使用上诗与文应有区别。袁枚认为，就诗歌而言，“家常语入诗最妙”。例如陈古渔布衣《咏牡丹》云：“楼高自有红云护，花好何须绿叶扶。”又如徐贯时《寄妾》云：“善保玉容休怨别，可怜无益又伤身。”从诗歌发展的历史来看，唐诗中就往往用方言。例如：“杜诗：‘一昨陪锡杖。’‘一昨’者，犹言昨日也。王逸少帖：‘一昨得安西六日书。’晋人已用之矣。太白诗：

'遮莫枝根长百尺。''遮莫'者，犹言尽教也。干宝《搜神记》：'张华以猎犬试狐。狐曰：遮莫千试万虑，其能为患乎？'晋人亦用之矣。孟浩然诗：'更道明朝不当作，相期共斗管弦来。''不当作'者，犹言先道个不该也。元稹诗：'隔是身如梦，频来不为名。''隔是'者，犹云已如此也。杜牧诗：'至竟薜亡为底事。''至竟'者，犹云究竟也。"（《随园诗话》卷十三第四十七）由此可见，"口头语，说得出便是天籁"（《随园诗话补遗》卷二第六十九）。天籁之音，自然是最为自然、生动，也最富感染力的。"语虽俚"，却能使"闻者动色"（《随园诗话》卷八第七十九）。然而这仅指诗歌语言。文章语言则"不可俚"，甚至"不可时"，惟有一心存古。"古文"者，顾名思义，即非"时"非俚之谓也。古人为文尚且"慎焉"，"以昌黎之学之才而犹自言其迎而距之之苦"，何况今人？"未有绝学捐书而可以操觚率尔者！"（《与邵厚庵太守论杜茶村文书》）李绂亦说："诗有俗语，若子夜歌、竹枝词多用谚语。"至于古文必须典雅。《戴记》则言"必则古昔，称先王"，"子长亦谓'言不雅训，荐绅先生难言之。'昌黎约六经之旨以成文，柳州谓尽六艺之奇味以足其口，庶可免市井之陋"（《古文辞禁八条》）。据以上所言，写古文不仅要遵古人之道，而且要用古人之语，然而历史在发展，社会在变迁，语言在更新。写古文以明道补世为己任，拘于古人之语能够对社会生活产生积极的影响吗？袁枚等认定"道"只能用古人语言来表达，却恰恰忘记了他们面对的是现代人。古人的思想即使表现在古文语言中，它也须转换成现代人可以理解的形式才能进入现代人的历史。"明道"本质上不是模印古人，而是理解古人。而任何真正的理解都是在新的语言系统中进行的。"道"的新的生命正在于现代人的语言——一种对于传统的新的理解方式之中。

第五节　汉语语言观的文化内涵

中国古代的语言研究传统。是具有深厚的人文精神的传统，这不仅由于中国从上古时代就形成了一种与中国传统哲学相呼应的人文主义语言观，而且由于中国古代语言研究的各个方面几乎都与经典释义联系在一起，对世界的理解与阐释渗透语言学的血脉，从而形成一种语言学的文化通观。

一、天道人性，流于语言，化成万物

中国古代的语言人文主义，集中体现在中国人的语言观上。这种语言观，可以从两个方面来考察。

首先，中国人的语言观是一种本体论的语言观。

中国公元前 200 年诞生的一部解释词义的语言学专著《尔雅》，对所解释的词语作了这样的分类排列，即：释诂——释言——释训——释亲——释宫——释器——释乐——释天——释地——释丘——释山——释水——释草——释木——释虫——释鱼——释鸟——释兽——释畜。从这样一个排列体例来看，其顺序依次是语言⟶人类社会的亲属——宫室——器具——音乐⟶自然界的天——地——山——水⟶生物界的草——木——虫——鱼——鸟——兽——畜，要言之，即语言⟶人⟶自然⟶生物，语言排在第一位。这显示出语言在当时人的心目中的位置。在语言部分，《尔雅》或“举古言，释以今语”；或“约取常行之字，而以异义释之”；或“道物之貌以告人”，如此细密地辨析词义，反映出古人对语言意义的高度重视。《尔雅》反映的是中国先秦两汉时期人的文化知识结构。在这个结构体系中，词义的理解与阐释占据了重要

的地位。这种对语言意义的重视，其实不始从《尔雅》始，在某种意义上，《尔雅》是对前代名物释义的一种大汇编。早在战国时期（公元前400年至前200年），语文的解释就成为人们认识世界、体验世界的一种重要方式。在《尸子》中有这样的记载：

春为青阳，夏为朱明，秋为白藏，冬为玄英。四气和，正光照，此之谓玉烛。甘雨时降，万物以嘉，高者不少，下者不多，此之谓醴泉。祥风，瑞风也。一名景风，一名惠风。

天神曰灵，地神曰祇，人神曰鬼。鬼者，归也。

在古代中国人对世界的语义阐释中，同义现象的汇通与辨析成为一种独特的方式。汉民族有机整体的宇宙观，使古人认识到事象之间你中有我，我中有你，相互联系，相互转化的辩证关系。这种认识渗透在语言的"世界图景"中，就是丰富的同义词之间的聚散离合。在中国2500多年前的民间歌谣中我们可以看到，当时的人们正是用众多的同义词的衔接来推进诗意，组织一个变化而又统一的世界的。例如《诗经·周南》的《关雎》一章：

参差荇菜，左右流之，窈窕淑女，寤寐求之。……

参差荇菜，左右采之，窈窕淑女，琴瑟友之。

参差荇菜，左右芼之，窈窕淑女，钟鼓乐之。

诗歌中的关键词"流"、"采"、"芼"，都是采集的意思，只不过"流"示其顺流而采，"芼"示其有所选择而采。又如《樛木》一章：

南有樛木，葛藟累之，乐只君子，福履绥之。

南有樛木，葛藟荒之，乐只君子，福履将之。

南有樛木，葛藟萦之，乐只君子，福履成之。

诗中的关键词"累"、"荒""、萦"，都有盘缠的意思。不仅动词如此，形貌词也是如此，例如《葛覃》一章：

葛之覃兮，施于中谷，维叶萋萋，……

葛之覃兮，施于中谷，维叶萋萋，……

诗中的“萋萋”、“莫莫”都是茂盛的样子。古代中国人对世界的这种变化而又统一的认识方式，不但表现在对事象的具体感知中，而且进一步抽象为语义的同义互训。《逸周书》中已有这样的记载：

勤，劳也。遵，循也。肇，始也。怙，恃也。享，祀也。锡，与也。典，常也。肆，陈也。惠，爱也。戎，兵也。衷，京也。载，事也。

《尸子》中更将这种一对一的同义互训，汇通为一对多、多对一的语义阐释方式，如：

天、帝、皇、后、辟、公，皆君也。

弘、廓、宏、溥、介、纯、夏、怃、冢、晊、昄，皆大也。十有余名，而实一也。

这种语义阐释方式在《尔雅》中蔚为大观。古人将自己对世界万象聚散离合、有机统一的理解，透过语义的汇通与条理固定下来。词义系统成为人的世界蓝图，语言观成为人的世界观的基础，这就说明《尔雅》何以以语言为其发端了。

中国古人对语言的重视，显然出于他们对语言本体论意义的一种独特的感受。从哲学意识萌动的时候起，中国人就始终把人看作世界和宇宙不可分割的一部分，但并非是中心的部分。中国传统哲学中的“人”和“我”的概念的基本特征，在于它们不仅有人类学的含义，而且也有宇宙论的含义。人与世界的本质关系及由之而来的认识关系，庄子在《齐物论》中有非常精练的表达：“非彼无我，非我无所取。”也正是因为如此，中国人并没有截然区分人与世界的自然关系和人文关系，相反，他们倒是早就看出这两种关系是你中有我，我中有你，无法非此即彼地截然分开。人与世界的关系决不是单方面的，而是全方位的。体现和维系人与世界这种多方位关系的语言，因而也并非是纯粹的符号系统和工具。

语言是人性的表现。孔子说：“不知言，无以知人也。”（《论语·

尧曰》)孟子也说:"吾知言……诐辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其穷。"(《孟子·公孙丑上》)在古人眼里,"人之所以为人者,言也。人而不能言,何以为人"(《春秋谷梁传》)。"言谈者,仁之文也。"(《礼记正义·儒行》)扬雄这样评价语言体现人的心声的作用:"捈(引)中心之所欲,通诸人之嚍嚍者莫如言;弥纶天下之事,记久明远,著古昔之㖧㖧,传千里之忞忞者莫如书。故言,心声也;书,心画也。声画形,君子小人见矣。声画者,君子小人之所以动情乎。"(《法言·问神》)

语言是天道的表现。古人认为:"志以道宁,言以道接。""道者,文之根本。文者,道之枝叶。维其根本乎道,所以发之于文,皆道也。三代圣贤之章,皆从此心写出,文便是道"(《朱子语类·卷百三十九》)。

语言是事物本质的表现。许慎说:"黄帝之史仓颉,见鸟兽蹄迒之迹,知分理之可相别异也,初造书契。"(《说文解字·序》)在古人看来,文字的产生,是由于从鸟兽的足迹领悟到不同的纹理可以互相区别,因而有必要,也有可能对万事万物的"纹理"加以抽象和区别。所以,"仓颉之初作书,盖依类象形,故谓之文"。而"文者,物象之本也"。经过象形—象征的抽象过程的文字图像,已不再是事物的自然之形,而是凝聚着人的概括的事物本质。祝允明对这一概括过程作了生动的描绘:"文也者,非外身以为之也。心动情之,理著气达,宜齿颊而为言,就行墨而成文,文即言也,言即文也。"(《祝子罪知录·卷八》)

语言是治理天下、教化人伦的基础。古人对语言在一个社会组织中的维系作用有深刻的理解。《易》曰:"鼓天下之动者存乎辞。"因而"一言可以兴邦,一言可丧邦"成为春秋时代的一种社会警醒意识。孔子把正百事之名作为他为政的首要之事。他说:"名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。"(《论语·子路》,古人又把语

言作为一种社会政治的象征。在他们看来，历史上既有"结绳之政"，又有"八卦之政"，然后是"书契之政"。所谓"古者伏牺氏之王天下也，始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉"(《尚书·序》)。《周易·系辞》这样来评价语言文字的治理天下的作用："上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。""夬"是《易》卦名，这里作事物的画像。正由于语言文字概括了事象，而又调理了事象，掌握文字就掌握了一种世界秩序，从而人人明理习仪，天下才得以治理。古代的统治者深谙此理，如《周易夬卦》所言："条，扬于王庭。"《五经文字叙》解释说："夬，决也。王庭孚号，决之大者，决以书契也。"这就是说，统治者总是利用文字下判断，在王庭上公开号召。许慎的解释更明确："言文者宣教明化于王者朝廷，君子所以施禄及下，居德则忌也。"(《说文解字·序》)文字不仅是"宣教明化"之本，而且由于懂得文字可以"多识前言往行以畜其德"(《说文句读》)，可以"令行禁止"明其忌，所以王者对"能文者则禄加之"。

总之，天道人性，流于语言，化成万物。古人"观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下"。人与世界的一切关系都包含在语言之中，"藏天下于天下，而无所遁"《(庄子·大宗师》)。正因为语言在古代中国人的心目中据有如此重要的本体论地位，所以古人论文辞才有"文章者，所以宣上下之象，明人伦之叙，穷理尽性，以究万物之宜者也"的说法。

确立语言的本体论地位，那么人、语言、世界这三者间是一种什么关系呢？中国第一部系统考究字形字义的著作《说文解字》在其序中作了这样的解释：人"仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物"。这里的"象"、"法"、"文"、"宜"，都指人对世象脉理的理解，"取"则是主体对客体的条理。而这种理解和条理，都是通过对对象的符号化进行的。当人观象于天的时候，他已将自然之天改造为以人为视角的符号之天。天之象是

人对天的范畴化知解。天、地的存在是客观的，但天、地之“象”、“法”、“文”、“宜”才是人所认识和理解的世界，而人的这种符号化的世界观，是形成于并巩固于语言之中的。在这个意义上，语言才为人类“垂宪象”，才使人类有了一个世界，而不再像动物那样只有“环境”。刘勰在《文心雕龙》中对这个问题说得更为明确。他的《原道》一章试图回答世界的本原问题，因为在他看来，一切文化符号都是根本乎道的，只有“原（探究）道”才能把握“文”的本质。但“道”的存在是一个十分抽象的问题，只有“道”的表现形式“文”，才是观察“道”的途径。这样一来，“文”与“道”的关系，就是“道沿圣以垂文，圣因文而明道”。在这个意义上，文便是道。所以“人文之元，肇自太极”，“言之文也，天地之心哉！”“文”是与自然之道“天地”并生的。刘勰详细论述了这一“并生”的过程：

文之为德也大矣，与天地并生者何哉？夫玄黄色杂，方圆体分，日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形，此盖道之文也。仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣。惟人参之，性灵所钟，是谓三才。为五行之秀，实天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。

天之蔚兰色与地之黄色，天之“圆”与地之“方”，天上的日、月与地上的山、川，这些“物象”是哪里来的呢？是以人为基点看到的。以人为基点，则上下的位置确定，便产生天、地。人向上看到日星的光耀，向下看到山河的文彩，从而形成了物象的概念，才有了人所参与的世界。可见在人与世界的关系中，存在着一个中介——人对物象的概括与理解。没有理解，也就没有天、地这个人的世界。在这个意义上，人是“五行之秀”，万物之灵，是天地的“心”。所以人是和“世界”一同产生的，而这个产生的机制，就是人对世界的理解——符号化的概括，这个概括形成于语言。语言是人认识世界的中介，是人与世界的根本纽带，所谓“心生而言立，言立而文明，自然之道也”。世界本质上是人化的世界，语言的世界。语言在中国古人的

心目中具有世界性的涵义，具有本体论的地位。道垂文，文明道，"旁通而无滞，日用而不匮。《易》曰：'鼓天下之动者存乎辞。'辞之所以能鼓天下者，乃道之文也。"文道实质上是一体的，所以文辞能有如此大的"鼓天下"的力量。

从发生论来说，人类之文与自然之道是并生的。但语言文字一旦产生，它就成为人类认识自然之道的一个"本源"。它对人的认识有一种启示和规范的作用。人不可能离开语言来思考世界，而只能通过语言来认识世界，通过语言来形成世界观。许慎在《说文解字·序》中对这一点作了深刻的论述。他指出："盖文字者，经艺之本，王政之始，前人所以垂后，后人所以识古。故曰'本立而道生'、'知天下之至啧而不可乱也'。"文字成为人类社会文化之"本"。从语言文字入手，"道"才得以生发。为什么呢？因为只有语言才使人"知天下之至啧而不可乱"，从林林总总、五色驳杂的客观万物中理出一个秩序来。

二、名正言顺，至治之务

在中国早期的思想史上，有一次著名的"名实之争"，后来成为中国语言理论的发源之所在。所谓"名"，指的是语素。由于当时以单音词为主，汉字又是一字一个音节，所以"名"也就是词。皇侃《论语义疏》引郑玄对"正名"的解释，即谓"正名谓正书字也，古者曰名，今世曰字"。郑玄在注《仪礼·聘礼》"百名以上书于策，不及百名书于方"这两句话时也说："名，书文也，今谓之字。"许慎《说文解字》对"名"的解释是："名，自命也，从口夕。夕者，冥也。冥不相见，故以口自名。"可见，"名"就是语言。"名实之争"，就是关于语言和世界关系的讨论。语言和世界的关系是人与世界的最基本关系，它是人类哲学共同的主要问题。如果说它发生在古希腊哲学关于词与物的关系的讨论中，带有浓厚的思辨色彩，那么它在中国先秦哲

学的名实关系讨论中,则从一开始就有政治伦理和社会实践上的目的。

语言与世界关系的社会实践意义,出于中国古人对语词社会功用的一种独特的分类:"后王之成名:刑名从商,爵名从周,文名从《礼》;散名之加于万物者,则从诸夏之成俗曲期,远方异俗之乡则因之而为通。"(《荀子·正名》)这里说到近代事物定名的四项原则:刑法语词从商代的系统,爵位官职语词从周代的系统,礼节仪式语词从《仪礼》的系统,一般事物语词以中国语即夏语旧俗相传的语义为标准。在中国古人的语词观念中,政治制度词汇与非政治制度词汇有明确的区分。而在思考语言与世界的关系时,首先关注的是政治制度词汇(刑名、爵名、文名)的"名"与"实"的问题,这就使"名实之争"具有强烈的政治伦理和社会实践意义。

首先提出名实问题的,是春秋末期(公元前 500 年左右)的思想家孔子。孔子处于春秋末期的社会大变革之中,他所居住的鲁国,是旧周朝管辖文化的中心,所谓"周礼尽在鲁"。孔子一生的行为规范,就是要维护旧王朝的制度,所谓"周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周"(《论语·八佾》)。面对当时新兴地主阶级"犯上作乱",大夫专权,政权下移,"礼崩乐坏"的局面,孔子提出"正名"来重建旧礼制。孔子认为,政治上的苟且混乱,是由于政治制度的言论苟且,名实混乱。所谓"君不君,臣不臣",都是由于名实的颠倒。孔子说:"唯器与名,不可以假人。"(《左传·成公二年》)"名失则愆。"(《左传·哀公十六年》)《论语》中记载了孔子与他学生这样一段对话:

子路曰:"卫君待子而为政,子将奚先?"子曰:"必也正名乎?"子路曰:"有是哉?子之迂也。奚其正?"子曰:"野哉,由也!君子于其所不知,盖阙如也。名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。故君子名之必可言也,言之必可行

也。君子于其言，无所苟而已矣！”

在这里，孔子把“正名”看作社会和政治改革的核心。通过正名，使政治制度中的一切关系，符合他理解中的涵义。所谓“政者，正也”。在孔子回答齐景公之“问政”时也说：“君君，臣臣，父父，子子。”齐景公深以为然：“信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”（《论语·颜渊》）“正名”的意义就在于，让名代表它所应代表的，以重建社会政治的关系与制度。可见孔子对语言的社会功用，对语义在社会实践中的“通意”、“喻事”、“稽实”、“定教”的功能，是有明确的认识的。语言规范着一个社会的秩序。它使社会在实践运作中有条不紊。孔子的语言观，正是这样一种重视语言的人文性和世界性的实践论语言观。

与“正名主义”联系在一起的实践论语言观，在先秦时代有很大的影响。无论是对孔子的“正名主义”持批判态度还是持赞同态度的，都承认名与实不可分割的本质联系。

墨子提出了“取实予名”的原则。在墨子看来，所谓为了掌握眼前真实事物的意义，就必须追究现在借以认知这些事物的名的原始的象，追溯它们理想的涵义的逻辑是错误的。无论是政治制度还是名物制度，它们的“名”并非来自先验的象，而是来自实际的需要。因而从实践的观点看，不是“以名正实”，而是“取实予名”。墨子举了这样两个例子：

问于儒者曰，何故为乐？曰：“乐以为乐也。”子墨子曰：“子未我应也。今我问曰，何故为室？”曰：“冬避寒焉，夏避暑焉。且以男女之别也。则子告我为室之故矣。”今我问曰：“何故为乐？”曰乐以为乐也，是犹何故为室？曰：“室以为室也。”①

今瞽曰，巨者白也，黔者黑也，虽明目者无以易之，兼白黑使瞽取焉，不能知也。故我曰瞽不能知白黑者，非以其名也，以

① 《墨子·公孟》。

其取也。今天下之君子之名仁也，虽禹汤无以易之，兼仁与不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰，天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。①

可见，“名”本身不是目的，它应受到“实”的检验，而不是空洞、抽象地标引“实”应当如何如何。否则，就像“乐以为乐”，“室以为室”，“巨者白也，黔者黑也”一样毫无意义和不负责任。为此，墨子提出“名、实、合、为”一组相关的概念。他说：“所以谓，名也；所谓，实也；名实耦合也；志行，为也。”（《墨子·经说上》）名是重要的，孔子语言理论的最大贡献是发现了“名”，即“所以谓”的意义。墨子也认为：“夫名，以所明正所不知，……若以尺度不知长。”（《墨子·经说下》）语言给人一种观察世界的尺度，有了语言才能理解世界，才能去“度量”世象的连续体。但“所以谓”不能脱离“所谓”的实际，名与实要相“合”。这种“合”，不是改造“实”以符“名”，而是“取实予名”。名实是否相符，还要靠“为”去检验，也就是从实际效果和实践去检验。由此可见，墨子的语言观依然是一种实践论的语言观。他与孔子在名实问题上关注社会实践的角度不同，但都是重视语言的人文性与世界性。

从某种意义上说，墨子的实践论语言观，在务实与功利性上，比孔子更胜一筹。墨子认为“言必立仪”，说话要有法度，立言立论要根据统一的标准，否则无法辨明是非和利害，就像一个人站在转动着的圆盘上，无法测准东西的位置一样。那么说话立论的法度是什么呢？墨子提出“三表”，即“言有三法”。一是“上本之于古者圣王之事”，就是说必须能从关于圣王之言和行的记载中，找到自己“立言”的根据。用现代的语言来理解，也就是必须跟已经确立的思想中最好的一种相一致。二是“下原察百姓耳目之实”，就是要考察百姓的耳闻目见之事，说话要和众人的经验事实相一致。三是“废

① 《墨子·贵义》。

(发)以为刑政,观其中国家百姓人民之利",就是以对国家百姓有利者为是,以对国家百姓有害者为非,说话要与良好的实际效果相一致。从某种意义上说,墨子完全是从实用功利的标准来评判语言的。他的语言哲学中充盈着经验主义精神。与"三表"所强调的"言有所据"相联系,墨子又提出"择务从事"的语言实践论。他说:"凡入国,必择务而从事焉。国家昏乱,则语之'尚贤'、'尚同';国家贫,则语之'节用'、'节葬';国家喜音湛湎,则语之'非乐'、'非命';国家淫僻无礼,则语之'尊天'、'事鬼';国家务夺侵凌,则语之'兼爱'、'非攻';故曰择务而从事焉。"(《墨子·鲁问》)这就是"言有所为"。立言重视实据,重视实效,这是墨子实践论语言观的积极的一面。当然,实用主义、经验主义也有其消极的一面,一些不能被立刻看到实践价值的东西,由于其非直接有效而被忽视了。传说墨子用三年时间制作了一个木鸢,制成后在空中飞了一天,掉下来摔坏了。当人们祝贺他时,他说:"不如为车輗之巧也,用咫尺之木,不费一朝之事,而引三十石之任。"这显然是一种狭隘的实效论。在这一点上,孔子的"正名"所体现的理性精神有一定的积极意义。"名"的意义不仅在于它的实效,而且在于它相对独立的符号系统价值。否则,就会出现墨子所以为的"盖其语人异义,是以一人则一义,二人则二义,十人则十义,其人兹众,其所谓义者亦兹众。是以人是其义,以非人之义,故交相非也"的局面,"天下之乱,若禽兽然"。(《墨子·尚同上》)当然这种混乱的局面是不可能出现的。这不是由于天子"一同天下之义",而是由于语言作为认识中介和交际工具的相对独立性与稳定性。

从孔子的"正名"到墨子的"取实予名",名实之争的双方事实上都十分重视语言与世界的本质联系,都十分重视这种联系的社会实践意义。战国后期的名家,对名与实的关系作了更为清晰的阐释。一方面,他们认为"名"与"实"存在着必然联系,"不可相无"。尹文说:"名也者,正形者也。形正由名,则名不可差。故仲尼曰:必也

正名乎。名不正则言不顺也。"(《尹文子·大道上》)"名"之重要正在于它是"正形者"。尹文又说:"大道不称,众(形)必有名。道生于不称,则群形自得其方圆;名生于方圆,则众名得其所称也。""名"之重要,又在于它于客观世界得其所指称。可见名实不可相离。另一方面,"名"与"实"又有各自的独立性,"不可相乱"。尹文说:"名者,名形者也,形者,应名者也。然形非正名也,名非正形也,则形之于名,居然别矣。""形"之存在是与名相应的,"有形者必有名",但"形"之存在又并非是为了正名的,甚至"形而不名,未必失其方圆黑白之实",名称产生于为"形"命名,但"有名者未必有形",名称不是专门用来"正形"的,它不能改变客观现实,客观现实也不依赖于名而存在。把以上两方面联系起来,名与"形"的关系既相联系又相区别,"不可相乱,亦不可相无",二者是一种相互制约的关系,"故亦有名以检形,形以定名,名以定事,事以检名"。尹文对名与"形"的相互制约关系作了这样一个总结:"无名,故大道不称;有名,故名以正形。今万物具存,不以名正之则乱;万名具列,不以形应之则乖。故形名者,不可不正也。"

与墨家相比,名家在名实相互关联、相互制约这一点上,既继承了墨子的"取实予名",又避免了墨子的重实轻名。在名家看来,名有"正名",有"奇名"。"正名"是名实一致的,依据"正名"就可以检查物形之当否,所以"正名自治",(《管子·枢言》)"名正则治"(《管子·白心》)"奇名"是名实不符的。这里有两种情况:

一是"因名以失实",亦即名过其实。例如:"宣王好射,说人之谓己能用强也,其实所用不过三石,以示左右。左右皆引试之,中阙而止,皆曰:'不下九石,非大王孰能用是。'宣王悦之。然则宣王用不过三石,而终身自以为九石。三石实也,九石名也;宣王悦其名,而丧其实。"(《尹文子·大道上》)又如楚王把假凤凰当作真凤凰而予献鸟者以十倍之价。

一是"因名以得实",亦即实延其名。例如:"齐有黄公者,好谦

卑，有二女，皆国色。以其美也，常谦辞毁之，以为丑恶。丑恶之名远布，年过而一国无聘者。卫有鳏夫，时冒娶之，果国色。然后曰，黄公好谦，故毁其子不姝美。于是争礼之，亦国色也。国色，实也；丑恶，名也。此违名而得实。”(《尹文子·大道上》)又如魏田父的邻人把无价之宝视为怪石，以欺田父，再从而盗取之，以献于魏王，终获千金重赏。

可知“奇名”违反名实相应的原则，用“奇名”来察实适足以乱实，所以“奇名自废”，(《管子·白心》)“名倚则乱”。(《管子·枢言》)“名”之正否有如此重要的作用，可知正名“兹事体大”。

不正之名从何而来？名家认为首先是从名实不一来的，即从名与实的联系不相应来的。如上举数例皆是。其次是从名分不察来的，即从名所附带的价值判断来的。所谓“分”，指由名的内涵不同引起人的主观心理的不同反应。例如善名命善，又附带着人们喜爱之心；恶名命恶，又附带着人们厌恶之心。正名既要依据客观之实，又要依据人心中主观之价值判断，使人向善而恶恶，使名发生伦理的、政治的影响。可见名家是非常重视语言在社会实践中的稽实功能与教化功能的。在他们对“名”的分类中，他们特意将客体之名和主体之名分析开来，前者是静态的，后者是动态的，“彼”“我”不能相混。如尹文所言：“今亲贤而疏不肖，赏善而罚恶，贤不肖善恶之名，宜在彼，亲疏赏罚之称宜属我。我之于彼，又复一名，名之察者也。名贤不肖为亲疏，名善恶为赏罚，合彼我之一称而不别之，名之混者也。”(《尹文子·大道上》)名的“彼”“我”之分，正是为了强调语言的社会实践的功能。在名家看来，语言的作用就在于：“别彼此而检虚实者也。自古至今，莫不用此而得，用彼而失。失者由名分混，得者由名分察。”(《尹文子·大道上》)在这样一种实践论语言观的指导下，名家将语词依其社会实践功能之不同分作“三科”：

“一曰命物之名，方圆白黑是也。”这一类是对客观现实的概括，代表客体之实。

“二曰毁誉之名，善恶贵贱是也。”这一类是对伦理价值的概括，代表主体对客体的评价。

“三曰况谓之名，贤愚爱憎是也。”这一类是对动作心理的概括，代表主体对客体的态度。

不正之名的第三个来源，名家以为是语言自身的。

一是同音异义造成的。例如：“郑人谓玉未理者为璞，周人谓鼠未腊者为璞。周人怀璞，谓郑贾曰：‘欲买璞乎？’郑贾曰：‘欲之。’出其璞，视之，乃鼠也，因谢不取。”（《尹文子·大道下》）这是方音不同造成的同音异义。又如：“庄里丈人字长子曰盗，少子曰殴。盗出行，其父在后，追呼之曰：‘盗！盗！’吏闻因缚之。其父呼殴，喻吏遽而声不转，但言：‘殴！殴！’吏因殴之，几殪。”“康衢长者字僮曰‘善搏’，字犬曰‘善噬’，宾客不过其门者三年。长者怪而问之，乃实对。于是改之，宾客往复。”（《尹文子·大道下》）这两例是因词的不同心理联想而造成的异义。

二是同词异境造成的。《慎子》中记载了这样一个事例：“今一兔走，百人逐之，非一兔足为百人分也，由分未定也。分未定，尧且屈力，而况众人乎？积兔在市，行者不顾，非不欲兔也，分已定矣。分已定，人虽鄙不争。”这里所说的“分”，即名所指称的客体的一种地位归属。在野之兔是地位归属未定之兔，所以人竞逐之；在市之兔地位归属已定，所以人过而不顾。同是兔子，其“名”是一致的，其“分”则不同。正兔子之名，不仅要稽其实，而且要究其“分”，而“分”是由词的语言环境决定的。

总之，不正之名的问题，既有认知判断的问题，又有价值判断的问题；既有语言自身的问题，又有语用实践的问题。它们之间又是相互渗透的。拿“名分”的问题来说，它既指词义概括中对客观事物地位归属的一种区别，又指语言在社会实践中确立的一种社会秩序。一个国家，百官有百官之名分，万民有万民之名分，人人各司其职，做自己“分”内应做之事，则社会有条不紊，天下大治。这就是

名家所说的"天下之可治，分成也；是非之可辨，名定也"。"审名分，群臣莫敢不尽力竭智矣"。(《尸子·发蒙》)由此看来，"分"的问题，不仅是一个语言问题，而是一个世界秩序问题，归根到底，它是一个语言世界观之于人的社会实践的根本意义问题。在古人看来，"天地生万物，圣人裁之。裁物以制分，便事以立官。君臣、父子、上下、长幼、贵贱、亲疏，皆得其分曰治，爱得分曰仁，施得分曰义，虑得分曰智，动得分曰适，言得分曰信，皆得其分而后为成人。明王之治民也，事少而功立，身逸而国治，言寡而令行。事少而功多，守要也；身逸而国治，用贤也；言寡而令行，正名也。君人者苟能正名，愚智尽情，执一以静，令名自正，令事自定。赏罚随名，民莫不敬"。(《尸子·分篇》)归根结蒂，社会秩序的根源在于它的符号化规范——语言，"是非不得尽见，谓之蔽；见而弗能知，谓之虚；知而弗能赏，谓之纵。三者乱之本也。明分则不蔽，正名则不虚，赏贤罚暴则不纵。三者治之道也。……治天下之要在于正名。正名去伪，事成若化；苟能正名，天成地平"。(《尸子·发蒙》)这就是本体论与实践论相统一的人文主义语言观。

值得注意的是，古人重名但又不拘于名，他们认识到名实虽应相合，但无法尽合。明智的方法一曰"因"。"因也者，无益无损也；以其形，因为之名"，"舍己而以物为法者也"。(《管子·心术上》)二曰不为苛察。名不论怎样细密，终不能概尽实。以名命实，贵在得其本质，不苛求枝叶，否则，反而会失去实的本质。"大道无名"，把握住道的无名之实，才善为有名之用。

在名家有关名实的讨论中，公孙龙的名实观尤为引人注目。他认为相互制约中的名与实实际上是一体的，是统一的。这种统一性就在于名与实的本质联系——"名，实谓也。"这里所说的"谓"，不是简单地反映、模拟，而是人对客观现实的一种抽象指称，公孙龙称为"指"。"指"不等于事物本身，它是人对事物的一种范畴化、条理化的看法。所以"指也者，天下之所无也；物也者，天下之所有也。

以天下之所有,为天下之所无,未可”。但是,“指”虽不是客观事物本身,但没有客观事物也就没有“指”,而且事物都具有“指”。所以“天下无指者,物不可谓无指也;不可谓无指者,非有非指也”。“天下无物,谁径谓指”。(《指物论》)公孙龙在这里用“指”而不用“名”来说明语言与世界的关系,正是从中看到了人的作用。名并非事物本身,名的本质是人对事物的指称。它的意义不是名词性的,而是动词性的。这是对人的符号化能力的深刻表述。把名看作“指”,在名与实之间就建立了一条根本的纽带。“物不可谓无指也”,对于人来说,实之所以是实,正是因为它有“指”;名之所以为名,也是因为它有“指”。“指”把名实统一了起来,在统一的过程中又不断地调节着名与实的误差。“知此之非此也,知此之不在此也,则不谓也;知彼之非彼也,知彼之不在彼也,则不谓也。”(《名实论》)由于名实一体,所以公孙龙认为“正其所实者,正其名也”。这样把正名问题倒过来讲,正是认为语言与世界存在着本质联系,是不可分割的。本体论的语言观必然导致实践论的语言观,公孙龙正名的目的正是由于“疾名实之散乱”,“欲推是辩,以正名实而化天下焉”。(《迹府》)

在先秦时代关于名实关系的讨论中,荀子是一个集大成者。他对中国古代人文主义语言观,尤其是实践论语言观作了详尽的阐述。

荀子是一个人文主义者,他把他的思想使命定在拯救哲学于天道决定论中。在荀子之前,道家极力夸大自然(天)的无所不能、无所不足的力量,宣传宿命论与超世俗论。荀子对这种“蔽于天而不知人”的哲学进行了批判。他认为:“道者,非天之道,非地之道,人之所以道也。”(《荀子·儒效》)“道者何也?曰:君道也。君者何也?曰:能群也。”(《荀子·君道》)“天行有常,不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶。强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;修道而不贰,则天不能祸。”(《荀子·天论》)“故君

子敬其在己者，而不慕其在天者。小人错其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也。小人错其在己者，而慕其在天者，是以日退也。"(《荀子·天论》)这样一种人本主义的哲学，体现在语言观上，就是重视语言的人文性和社会文化功能。

"所为有名，不可不察也。"人类为什么要有语言呢？荀子认为，这是由于语言对于人类社会具有"别同异"和"明贵贱"的双重作用。

"别同异"首先是一种认知作用。"名也者所以期累实也。"(《荀子·正名》下同)据《说文解字》所解，"期"是"会"义，"累"意为"缀得理也；一曰，大索也"。那么，"期累实"，即将客体之实联系贯通成条理。这就是语言对客观现实的范畴化知解。没有语言的认知活动，"异形离心交喻，异物名实互纽"，异形的事物可以交相晓喻，不同东西的名和实也会纠缠在一起。人们对事物没有一个共同的了解，"则志必有不喻之患，而事必有困废之祸"。而有了语言，万事万物都有了社会统一的命名，同异分明，"则志无不喻之患，事无困废之祸"。"别同异"又有一种交流的作用。"彼正其名，当其辞，以务白其志义者也。彼名辞也者，志义之使也，足以相通则舍之矣。"可见，认知作用与社会交流作用是相联系的。

"明贵贱"则是语言的政治伦理作用。荀子对人下了一个语言伦理的定义："人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辩也。"(《荀子·非相》)这个"辩"，是语言的人对社会秩序——名分的理解。"辩莫大于分，分莫大于礼"，语言之"辩"，也就是礼义之"辩"。在荀子看来，社会是一个尊卑有序、贵贱分明的体制。社会的运转在于人人遵循礼义，各守名分。"名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。""迹长功成，治之极也，是谨于守名约之功也。"(《荀子·正名》)语言之"辩"不仅表现在"制名以指实"的名分规范上，而且表现在人们说话的礼义规范上。荀子说："君子必辩……君

子辩言仁也。言而非仁之中也，则其言不若其默也，其辩不若其呐(讷)也。言而仁之中也，则好言者上矣，不好言者下也。故仁言大矣。起于上所以导于下；起于下所以忠于上，谏救是也。""凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言，虽辩，君子不听。法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士也。故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之，故君子必辩。"(《荀子·非相》)这样一来，语言就成为社会的一种价值伦理规范。荀子的理想社会，就是"凡人莫不好言其所善，而君子为甚。故赠人以言，重于金石珠玉；劝人以言，美于黼黻文章；听人以言，乐于钟鼓琴瑟。故君子之于言无厌"。(《荀子·非相》)。显然，语言成为社会政治伦理的象征，这是中国古人高度评价语言的社会实践功能的结果。

这种具有高度社会实践功能的语言又是如何形成的呢？荀子提出了"约定俗成"的独到见解。他指出："名无固宜，约之以命。约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名。"(《荀子·正名》)这就是说，语言的意义不是"天然"的，不是"物固有形，形固有名"，而是同一社会中的人在实践中共同认可和遵守的，是人的约定。因而语言就其本质来说是社会性的。只有经社会约定，语言才能起到名闻而实喻的统一认识和相互交际的作用。

值得注意的是，荀子的语言社会约定论，又是同"王者制名"联系在一起的。他并不同意把"名"视作古代圣王用一种立法的权力制成的、源自先验的象的"名"，也并不主张维护名的起始的标准含义。但名是运用政权的法令"制定"的，这一点荀子毫不怀疑。他多次说："后王之成名，刑名从商，爵名从周，文名从《礼》，散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期。……散名之在人者也，后王之成名也。""王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。""……此制名之枢要也。后王之成名，不可不察也。"(《荀子·正名》)那么"王者制名"和"约定俗成"又是如何统一起来的呢？统一

的关键在于王者所制或政府批准之名，应是那些因社会某种默契的习俗而已经流行的名。这样既可避免王者制名的主观随意性，又可避免社会从俗约定的某些片面性。荀子的这一思想，在实践论的语言观上，比孔子又前进了一大步。孔子的“正名”是同“法先王”相联系的。孔子要维护的是“名”的某种初始的、标准的含义。孔子的语言实践是要用旧名来正新实。荀子的“正名”是同“法后王”相联系的，他认为人道重于天道，人的后天教养重于其天性，人的进步是通过后天积累达到的，因而在语言实践上也应持发展的眼光，“若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名”。（《荀子·正名》）

荀子的语言论使我们再一次看到，中国古代的语言观从一开始就是同社会实践联系在一起的，中国古代的语言问题首先是一个社会实践问题。荀子的语言理论体系是这样建立起来的：

> 夫民易一以道而不可与共故，故明君临之以势，道之以道，申之以命，章之以论，禁之以刑。故其民之化道也如神，辨势（说）恶用矣！今圣王没，天下乱，奸言起。君子无势以临之，无刑以禁之，故辨说也。实不喻然后命，命不喻然后期，期不喻然后说，说不喻然后辨。故期、命、辨、说也者，用之大文也，而王业之始也。名闻而实喻，名之用也。累而成文，名之丽也。用丽俱得，谓之知名。名也者，所以期累实也。辞也者，兼异实之名以论一意也。辨说也者，不异实名以喻动静之道也。期命也者，辨说之用也。辨说也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之经理也。心合于道，说合于心，辞合于说，正名而期，质请而喻。辨异而不过，推类而不悖，听则合文，辨则尽故，以正道而辨奸，犹引绳以持曲直，是故邪说不能乱，百家无所窜。[①]

语言问题由社会政治的需要而产生，语言理论是服务于辨奸、

① 《荀子·正名》。

除邪、正道的社会使命的。出于这样一种语言实践观，中国古人眼里的语言规范，不仅是一种认识规范，而且是一种道德规范。"名"的判断中包含着认知和道德的双重判断。例如有些名是表示高贵的，因而鼓励上进和努力；有些名是和罪恶、耻辱相联系的，因而引起非难、恐怖和回避。名的明智使用是一个名实相符的问题，更是一个道德礼义问题。在荀子之后，《吕氏春秋》也明确提出："王良之所以使马者，约审之以控其辔，而四马莫敢不尽力。有道之主其所以使群臣者，亦有辔。其辔何如？正名审分是治之辔已。故按其实而审其名，以求其情；听其言而察其类，无使放悖。夫名多不当其实，而事多不当其用者，故人主不可以不审名分也。"（《审分览》）《吕氏春秋》主张君主无为而治，其责任在于善用人，用人之道就是"正名审分"。在当时的情况下，"说以智通，而实以愚悗；誉以高贤，而充以卑下；赞以洁白，而随以汙德；任以公法，而处以贪枉；用以勇敢，而堙以罢怯"。这种"以牛为马，以马为牛"的"名不正"现象，正说明语言问题是"至治之务"。"名不正，则人主忧劳勤苦，而官职烦乱悖逆矣，国之亡也。""人主必审分，然后治可以至，奸伪邪辟之涂可以息，恶气苛疾无自治。"这就像"万物殊类异形，皆有分职，不能相为。"这又像"五音之无不应也，其分审也。宫、征、商、羽、角各处其位，音皆调均，不可以相违"。（《吕氏春秋·圜道》）而正名的方法就是"按其实而审其名"，"责其实以验其辞"。例如："尹文见齐王，齐王谓尹文曰：'寡人甚好士。'尹文问：'愿闻何谓士？'王未有以应。"（《吕氏春秋·正名》）齐王"知说士而不知所谓士"。尹文"按其实而审其名"，问道："今有人于此，事亲则孝，事君则忠，交友则信，居乡则悌，有此四行者，可谓士乎？"齐王曰："此真所谓士也。"

《吕氏春秋》的作者们不仅把语言问题看成"至治之务"，而且视之为宇宙规律的一个"天人合一"的全息缩影。在他们看来，世界的秩序，自然界的有规律的运动，是"信"。言意相符，更重要的是言与实相符，也是"信"。"父窃羊而谒之，不亦信乎？"（《吕氏春秋·当

务》)儿子举报父亲的偷窃行为,是如实而言,即为信。“许之而不予,不可谓信。”(《吕氏春秋·贵信》)说了不算,不依言而行,即非信。“天行不信,不能成岁。地行不信,草木不大。春之德风,风不信其华不盛,华不盛则果实不生。夏之德暑,暑不信其土不肥;土不肥则长遂不精。秋之德雨,雨不信其谷不坚;谷不坚则五种不成。冬之德寒,寒不信其地不刚;地不刚则冻闭不开。天地之大,四时之化,而犹不能以不信成物,又况乎人事。”因此,“人主必信”。人主之信的关键就是“重言”,“天子无戏言”。“以言非信则百事不满”,“信而又信,重袭于身,乃通于天”。所以,“信之为功大矣”。(《吕氏春秋·贵信》)语言的正确使用能使社会的运转像四时的运转那样井井有条。古人从这里看到了语言对于社会实践的根本意义。“信”正是从社会实践角度提出的以语言为纲,长治久安的理想世界。在古人对天地和人事的理解中,语言始终占有核心和本原的地位。它是人类实践的第一要义,也是人类理想的主要杠杆。

从先秦时代中国学者对名与实、语言与世界的关系的讨论中我们可以看到,中国古代的语言观是一种肩负着社会实践使命的、以意义的政治伦理阐释为核心的语言观。它形成于先秦时代的社会大变动中。刚刚从商周巫史文化中解放出来的理性,在时代的召唤下,既未逸入希腊人那种纯正冷静的抽象思辨,也没有进人印度人那种厌弃人世的解脱之途,而是执着于人事实际和社会伦理的实用探求。与实践论语言观相联系的,正是这样一种实践理性的精神。因而中国古人对语言问题的思考,很少越出经验的界限,作纯逻辑的分析与纯形式的推理。中国古人对语言功能的认识,也主要是一种伦理责任的自觉意识,这与当时以民族血缘为社会纽带和长期的农业小生产方式,是有其内在联系的。正是这样一种农业文明,使中国古人从一开始就从语言本质的方面——它的世界性和人文性来思考语言问题,以强烈的社会伦理责任心关注和探求语义问题,而很少关心语言形式和语言系统的“纯正”意义。这样一种

人文主义的语言观，既避免了"神文主义"的空虚，又未陷入"物文主义"的机械。它付出了未进行形式化研究和建立形式系统的代价，但它得到的是对语言本质的深邃的理解和对语言功能的富有价值的运用。语言学从此走上了文化阐释的宏富之路，成为贯通整个古代思想文化史的领先学科。

第六节　功能主义：中国语言学与世界的对话基础

一、从单线文化进化论到语言学的形式主义

功能主义和形式主义，是人类各民族语言建构的两种基本方略。这样一个简单的事实，对于在本世纪初艰难起步的中国现代语言学来说，却经历了或者说仍然经历着一个承认和理解的曲折历程。

从对语言结构的现代理解角度来说，中国现代语言学起步于我国第一部系统的汉语语法著作《马氏文通》(1898年)。《马氏文通》的作者马建忠是晚清一位与洋务派关系很深而又比较激进的改良主义者。他是当时东方各国在法国考取文辞学位的第一人，被李鸿章誉为"华学既有根底，西学又有心得"。(《李文忠公奏稿》卷三十七)在中法战争后严重的民族危机面前，马建忠深感洋务运动不能使中国获得中兴。"治国以富强为本"，"求强以致富为先"，富民是富国的基础和前提，而富民之术，就在于"用洋人之本，谋华民之生"。(《适可斋记言》卷一)这样一种文化逻辑，不再仅仅是早期维新派的"中体西用"的指向。"中体西用"以"形而上之为治平之

本，形而下之即富强之术"这一文化上的折衷论开了采纳西学之戒。马建忠也曾认为"讲富者以护商会为本"，在我国近代第一个系统地提出利用税收保护进出口贸易，促进民族工商业的发展。进而他又提出"外洋致富致强最要之策"在于"火轮车(火车)一事"，因而向清廷力陈"借外债以开铁道"的重要。然而"西戒"一开，西方的物质文明蜂涌而入，西学的内涵也在不断扩展。马建忠终于认识到西方富强之本在于"学校建而志士日多，议院立而下情可达，其制造、军旅、水师诸大端皆其末焉"。(《上李伯相言出洋工课书》)这就把西学的内涵，由"末"延伸到"本"。《马氏文通》正是作者"用洋人之本，谋华民之生"的政治文化抱负的一个语文演绎。

马建忠精通法文、拉丁文、英文、希腊文等多种西方语言，到过法、英、德、奥、瑞、比、意等许多西方国家。他民族气节过人，以致洋人"谈及马建忠，则轩眉切齿，怒不可解"。洋务派官僚则视"眉叔(马建忠)狂敖，待西人不以礼，人多衔之"。在马建忠的眼里，西洋侵略者"豺狼其心，封豕其能"，"犹自称秉礼之民，守义之邦"。"其心则长蛇也，其口则羔羊也"。(《适可斋记行》)尽管如此，马建忠对西方工革命的成功和西方文化在全球范围内的迅速扩张，不能不留下深刻的印象。马建忠认为，西方科学技术的成功，其根本原因在于其语文教育的成功。"泰西童子入学，循序而进，未及志学之年，而观书为文无不明习。而后视其性之所近，肆力于数度、格致、法律、性理诸学而专精焉。"反观中国传统的语文教学涉及文法之事，"罔不曰此在神而明之耳，未可以言传也"。"此岂非循其当然而不求其所以然之弊也哉！后生学者将何考艺而问道焉！"马建忠认为，"华文之点画结构，视西学之切音虽难，而华文之字法句法，视西文之部分类别，且可以先后倒置以达其意度波澜者则易。西文本难也而易学如彼，华文本易也而难学如此者，则以西文有一定之规矩，学者可循序渐进而知所止境。华文经籍虽亦有规矩隐寓其中，特无有为之比拟而揭示之"。他因而断言中国落后愚昧的原因就在

于“结绳而后，积四千余载之智慧才力，无不一一消磨于所以载道所以明理之文。而道无由载，理不暇明，以与夫达道明理之西人相角逐焉，其贤愚优劣有不待言矣”。(《马氏文通·后序》)

把语言“规矩”的“揭示”与否，提到中西“贤愚优劣”之分的高度，负有时代责任感和历史使命感的马建忠，就面临这样一种文化选择：依靠什么样的思想材料来揭示民族语言的规律？然而影响马建忠作出选择的，却是伴随西方强大的物质文明而来的西方文化在19世纪中下叶的基本信念——单线进化论。马建忠认为：“亘古今，塞宇宙，其种之或黄、或白、或紫、或黑之钧是人也。天皆赋之以此心之所以能意，此意之所以能达之理。”循此又“探讨画革旁行诸国语言之源流，若希腊、若辣丁之文词而属比之，见其字别种而句司字，所以声其心而形其意者，皆有一定不易之律。而因以律吾经籍子史诸书，其大纲盖无不同”。于是马建忠的结论就是：“因西文已有之规矩，于经籍中求其所同所不同者，曲征繁引以确知华文义例之所在。”(《马氏文通·后序》)在这里，马建忠实际上是把中西语文传统，置于人类共同发展历史阶段的两个低高不同的时代层次上。在他看来，西方语文传统不仅是最先进的，而且代表了全人类语文传统的发展方向。非西方的语文传统只是处在以西方语言学为顶点的发展序列的某一阶段上，必然要向西方语言学所代表的方向发展。西方优越的物质文明雄辩地证明了这一点。因为“天下无一非道，而文以载之；人心莫不有理，而文以明之。然文以载道而非道，文以明理而非理。文者，所以循是而至于所止”。(《马氏文通·后序》)于是我们不难理解马建忠何以如此虔诚地模仿拉丁文法来构筑汉语语法体系。

马建忠的选择，不仅是一种文化价值取向的选择，而且是一种人文科学方法论取向的选择。因为西方优越的物质文明和科学技术，似乎证明科学是没有文化差异的。自然科学和人文科学都研究事物发展的一般规律，因而同样可以放之四海而皆准。对科学权威

的认可，在马建忠不啻一种寻求振兴中国社会的新文化权威的价值信仰。在这种信仰之下，人与自然被共同置于无所不在的科学命题和科学假设之中，形式化的因果换算被视为惟一的、凝固的真理观。汉语在马建忠的眼里，“上稽经史，旁及诸子百家，下至志书小说，凡措字遣辞，苟可以述吾心中之意以示今而传后者，博引相参，要皆有一成不变之例”。因而语法学作为一门科学，就须追求确定性。与确定性相联系的是“学问之事，可授受者规矩方圆，其不可授受者心营意造。然即其可授受者以深求夫不可授受者，而刘氏所论之文心，苏辙氏所论之文气，要不难一蹴贯通也”。所谓“可授受者规矩方圆”，也就是追求形式化。确定性和形式化，实质上将研究对象看作人所面对的客体，将人和语言的关系看作视觉模式的一维、平面的对立关系。这正是西方语文研究最有特色的传统。

自《马氏文通》之后，确定性和形式化逐渐成为中国现代语言研究的宗旨与理想。30年代的语法学者明确提出了“文法学是以形态为对象的，是要从形态中发见含义”。60年代西方结构主义语言学和生成语法，深刻地影响了我国语法学，一些学者进一步认为：“语法结构的形式和意义是不是永远一一对应的呢？这个问题现代语言学还不能作出圆满的答复。可是当形式和意义之间出现显著的不协调的时候，我们不应该以同样的结构可以表示不同的意义为借口把问题抛开不管，至少我们应该检查一下我们的方法，看看其中是否有什么缺陷。”到了80年代，以形式为纲的研究宗旨得到了进一步的强化。语法学者明确提出：“必须最大限度地对语言进行形式化的描写，根本拒绝把意义作为研究的出发点……这是我们认识语言和研究语言的基本立足点。”“语法研究的根本目的在于找出语法结构和语义之间的对应关系。”“凡是得不到形式上验证的语义分析对语法研究来说都是没有价值的。”“语法上分析句子是为了正确地理解句子的结构及其格局，而不是分析句子的整个意义。”“决定结构意义的不是词的具体意义和句子的整个

意义，而是语言结构的系统。”“如果对形态丰富的语言作语法分析，主张必须从形式到意义，实质上是认为句法分析必须依据词的形态，而对缺少形态变化的语言，却认为只能从意义到形式，实质上是认为它的结构意义也就是事理关系或逻辑关系。以词的具体意义，句子的整个意思取代、替换语言的结构意义，只不过是为以逻辑分析取代、替换语法分析制造根据而已。……分析任何语言的结构，都必须从结构的形式系统的分析中去发现语言的结构意义，都必须从形式到意义。”事实上，结构主义语言学从形式出发的一些主要分析原则，都成为中国现代语法学的金科玉律，其精髓就是用科学主义来解释语言的人文含义。它就像“拉普拉斯决定论”(Laplace Determinism)所信仰的那个能知道推动自然的所有的力，以及组成自然的所有物体在某一瞬间的状态的神灵那样，以为人类语言的一切含义和发展都可以从形式规律推导出来。

在汉语研究的现代变革中，由文化上的单线进化论到语言学研究的形式主义，是一种逻辑的必然，也是一种历史的必然。

二、中国语文研究的功能主义传统

“五四”时代的中国语文学家，有一个时代性的难题：为什么中国在文字、音韵、训诂等方面都有系统的研究传统，却独独没有语法学？以至我们的前贤马建忠要仿“葛朗玛”以成就汉语的语法。答案是各种各样的。傅东华说：“中国文字有四千年的历史，为什么到现在还没有一部自造的文法呢？因为中国人没有科学的头脑罢？但是佛经的翻译曾经输入了音韵学和因明学，为什么不输入文法学呢？我推想再四，觉得除了说中国语文用不着文法或者不可能有文法一个理由外，简直找不出旁的理由来解释。”[①] 从中国语言本身

① 傅东华《给望道先生的公开信》，载《语文周刊》第34期，1939年。

找原因的，还有胡适。他在《国语文法概论》里说："中国文法学何以发生的这样迟呢？我想，有三个重要的原因。第一，中国的文法本来很容易，故人不觉得文法学的必要。聪明的人自能'神而明之'，拙笨的人也只消用'书读千遍，其义自见'的笨法，也不想有文法学的捷径。第二，中国的教育本限于很少数的人，故无人注意大多数人的不便利，故没有研究文法学的需要。第三，中国语言文字孤立几千年，不曾有和他种高等语言文字相比较的机会。只有梵文与中文接触最早，但梵文文法太难，与中文文法相去太远，故不成为比较的材料。其余和中文接触的语言，没有一种不是受中国人的轻视的，故不能发生比较研究的效果。没有比较，故中国人从来不曾发生文法学的观念。"

说"中国语文用不着文法或者不可能有文法"，其语义上的预设是称得上"文法"的体系和形态，那自然是以西方"文法"为标准的。说"没有比较，故中国人从来不曾发生文法学的观念"，其语义上的预设是称得上"文法学"的研究规范，那自然也是以西方"文法学"(葛朗玛)为准绳的，胡适说的"比较"，本质上是一种文化传统间的"对话"。然而对话的前提不是"通约"，而是理解。《马氏文通》以语文范畴的文化通约来建立对话的机制，却未曾想到这种"对话"为民族语文传统的相互理解设置了巨大的障碍。而没有理解也就没有成功的对话。中国现代语言学形式主义盛行而语文精神退化，就在于这一场现代意义上的对话，并没有找到理解的基础，并没有找到特定的语文感觉。而这种基础和感觉，在我们看来，就是浸润在中国古代语文传统中的汉民族语文组织和理解的独特机制：功能主义。

在人类的语言研究的历史上，语法意识的起源既有以古印度、古阿拉伯为代表的宗教诠释传统，也有以古希腊为代表的逻辑思辨传统。中国古代语法意识的萌动，既没有逻辑论辩的背景，也缺乏宗教解注的气息，它是实实在在的古籍阐释。在先秦诸子的著作

中已有对虚词的解说。例如《墨经》:“且,言且然也。说曰:且,自前曰且,自后曰已。方然亦且。”这里的“说曰”以下,是对“且”和“已”的虚词意义的解释。事件未结束时用“且”,事件结束则用“已”,两个事件平列时也用“且”。又如:“始,当时也。说曰,始,或有久,或无久。始当无久。”“尽,莫不然也。说曰:尽,俱也。”这里对“始”、“尽”的虚词意义的解释,显然是从对实词的意义解释中附带出来的。《墨经》中有大量的实词释义。古人对虚词语法作用的领悟,正是在对大量实词词汇意义的说解中孕育的。古人对虚词意义的阐释,由于缺乏单词本身形态结构的提示,只能从词与词的实际运用中的相互关系入手,做功能的说明。因此中国古代的语法意识从一开始就是功能主义的,而非形式主义的。句法上也是如此。例如:“春,晋侯侵曹。晋侯伐卫。”(《春秋·僖公二十八年》)《公羊传》对这种“主语重出”句法的解释是:“曷为再言晋侯?非两之也。”意思是说,一句话只能说一件事,晋侯侵曹和伐卫不是一次完成的,而是两次出兵,是两件事,因而是两句话,所以主语要重提。“两之”指一次行为办了两件事,仍应视为一事。《春秋·僖公二十五年》有“秋,楚人围陈,纳顿子于顿”一句,这里没有重出主语。《公羊传》的解释是“两之也”。何休的解释是“一出兵为两事也”。在汉语句法中,主语的出现一般可视为一句的开始,也表明上一句的结束,具有划分句界的作用。从古典句法分析对主语重出的认识可以看出,中国古代语法学传统把汉语的句子,看成是一个自然的逻辑事理过程,而不是一个形式范畴。一句话就是有头有尾的一件事,所谓句界也就是“意尽为界”。这种观点,本质上是把句子看成是一个表达功能的单位。以功能断句,以功能论句,这是典型的功能主义传统。

与此形成对照的是,由于印欧系语言单词本身有丰满的形态变化,体现丰富的语法意义,因此早在亚里斯多德讨论静词和动词时,就有了“格”形式的概念和“数”形式的概念。他把动词和静词的

所有“间接形式”(形态变化)都纳入“格”的语法范畴中，甚至还指出了静词的“性”区别。在他之后，斯多葛学派把名词的自然形式——直接形式(无变格的)称为主语，与之相对的间接格则有生格(表示种、类的形式)、与格(使具有的格)、对格(表示受到行动支配的格)、呼格，由此奠定了西方语言学的形式主义传统。

显然，中国古代的语法学范式是和汉语结构的特点相联系的。因此它没有像印度、希腊和阿拉伯古典语法学那样，走个体词结构形态分析的道路，而是专注于词与词的关系和在这些关系中显示出的单个词的功能。在这种功能主义的研究传统中，语序和虚词占有重要的位置。其中语序的分析贯注着浓厚的逻辑事理性质，虚词的分析则浸润着素朴的声气音韵意识。我们可以说，语言形态的特质从一开始就规定了中国语法学的功能主义样态，与西方语法学的形式主义样态形成鲜明的对照，反映了中国古代语文学者对“语法”的独特理解，由此形成了中国语文传统难以为西方语文传统所认同的研究规范。

以词类的研究而言，一般认为语法中实词和虚词是两个独立的系统，这在西方语法中有明确的形式界定。然而在汉语语法研究传统中，除了名物词外，没有绝对的实词。词的虚实都是相对的，而虚实相对 的关键就在于“体”和“用”。在中国古代哲学中，“体用”范畴构成语言思维的一种模式。“体”是有形质可感的具体事物，“用”就是它的作用、功用、用处。“用者必有体而后可用”，“用即体之用，要不可分”。(王夫之《张子正蒙注》卷三，《读四书大全说》卷四)由于“用”是“体”所固有 的，因而它也就是“体”的属性，包括性质、数量、关系、状况等。显然，体是独立、实在、第一位的。用是体的属性、状态，是从生的。在这个意义上，物质是体，运动是用；精神是体，灵识是用。王夫之指出：“无车何乘？无器何贮？故曰体以致用。不贮非器，不乘非车，故曰用以备体。”(王夫之《周易外传》卷五)既然体是第一位的，那么体 为实，用为虚。体与用的对立统一，

也就是实与虚的对立统一。清阎若璩指出："凡字有体有用，如枕，上声，体也，实也。去声，用也，虚也。"(《古文尚书疏证》)王夫之《说文广义》也指出："同字异指，为体为用。"这样看来，中国哲学"体用一源"、"体用不二"的思维模式，使汉语的实词时时处于一种虚实相对、动静相依的语义场中。而动静的辨别如袁仁林所说，又是"盖从人意驱使处分也。同一字也，用为勉强著力者则为动，因其自然现在者则为静。如明明德，尊尊，亲亲，老老，贤贤，长长，高高，下下，俱是上动下静；君君，臣臣，父父，子子，夫夫，妇妇之类，又是上静下动。止至善之止为动，知止之止为静；格物之格为动，物格之格为静，动静相因，举无穷当尽之事，即以本字还之，使意无余见，此驱使之妙也"。既然"体用一源"，而体用的分辨又"从人意驱使处分"，那么汉语的实词可以从体用两侧加以认定，这就是不奇怪的。宋人《鹤林玉露》提及后山诗"辍耕扶日月，起废极吹嘘"中"日月"与"吹嘘"，看上去"虚实不类"。作者辩道："吹为阴，嘘为阳，气势力量与日月字正相配也。"这也就是把动字"吹""嘘"从"体"上加以认定。一般说来，虚字较之实字总有些轻灵活脱之感。然而从"体用一源"的思维模式来看，中国语文传统认为"字之虚实有分而无分。本实字而止轻取其神，即为虚字；本虚字而特重按其理，即如实字"。(谢鼎卿《虚字阐义》)中国语文词类运用的一个独特境界，就是"用虚字要沉实不浮，用实字要转移流动"。(费经虞《雅论》)这种"体用一源"的精神，正是汉语词类，尤其是义类之词作为一个语言运用单位的基本精神。词的体用转化不是在某几种先验规定的词类之间跨类、转类或兼类，而是人的主体对某个基本意义单位(字或词)的"形质神用"的辩证知解。清袁仁林就"耳而目之"一句曾指出："直斥视听者，意尽言中，而索无余味。活用耳目者，体用俱来，而形神飞动。"而且"实字虚用，死字活用，此等用法，虽字书也不能遍释"。(《虚字说》)因此，与其说是一个词的词类转化，不如说是一个词的体用皆备。这就使功能主义在中国语文传统中，不仅是一个

操作层面的方法问题，而且是一个语言本体论问题。

以句法的研究而言，中国语文传统的“句读”学说，同样蕴涵着深厚的语言功能主义思想。古人一个句读，意味着文气运行中一个音义共存的自然单位的形成。从音的方面说，古人的句法概念浸润着独特的气韵意识。结构之度即是声气之度，雅章之成即是气势之成。所谓“首尾开阖，繁简奇正，各极其度，篇法也。抑扬顿挫，长短节奏，各极其致，句法也”。(王世贞《艺苑卮言》)汉语以气韵之法熔铸结构之法，避免了西方语言那种与主体意识保持着客观、冷峻的距离感的形式，使汉语的形式充盈着言语者全身心的情感，以其“维妙维肖”的感染力，获得了更多的“知音”与更深的理解。气韵使汉语的“句读”形式成为一种“有意味的形式”，而文气的运行或者说“句读”的流转，又是受“神”的主宰的。“行文之道，神为主，气辅之。”“气随神转，神浑则气灏，神远则气逸，神伟则气高，神变则气奇，神深则气静，故神为气之主。”“文章最要气盛，然无神主之，则气无所附，荡乎不知其所归也。神者气之用，气者神之用。”(刘大櫆《论文偶记》)用现代的语言来解释，就是说文句合于气韵的结构形式，最终是由句子的表达功能决定的。由“气”到“神”，即由“音句”进入“义句”，是语言功能主义的深入。

古代语文学的断句，是一种独特的功能主义操作。如段玉裁所说，句读“非专谓读书止，辄乙其处也”，而是“凡物有分别，事有可不，意所存主，心识其处者皆是”。(《说文解字注》)这里一靠精心审度原文辞气，二靠推究文理探寻义旨。用元代程端礼的话来说，也就是“句：举其纲，文意断”，“读：者也相应，文意未断，复举上文”。(《程氏家塾读书分年日程》)所谓“举其纲”为读，元人举例如“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”。细察此例，所谓“纲”就是一个要加以谈论的主题。论说不止，文意未尽，直至意尽为句。而无论是“纲”，还是围绕“纲”而发的议论，都是以句读铺排的形式出现的。所谓“复举上文为读”，元人举例如：“然则以篇所谓在明明德，

在亲民，在止于至善者，亦可得而闻其说之详乎？"细察此例，"者"前所复举之上文在本句是作为一个话题接受最后一个句读的评论的。元人又指出："或问中间日之末'何也'……'如之何'之类，'何也'之上并读。或'何也'之上无者字者及句短者，不读。"由此可知所谓文意完整，不在于句读形式的完整，而在于句子表达功能（例如评论话题的功能）完成与否。有话则长，无话则短，随意而安。这指出了汉语句子一个极其重要的功能主义特征，即"文以意为主"。

《后汉书》的作者范晔云："情志所托，故当以意为主，以文传意。以意为主，则其旨必见；以文传意，则其词不流。然后抽其芬芳，振其金石耳。"（《狱中与诸甥侄书以自序》）汉语的"意"对于"句"有统摄的作用。"意"能役"法"，"法"随"意"定。"文辞有缓，有急，有轻，有重，皆生乎意也。"（陈骙《文则》）这也就是所谓"文无定法"，"文成法立"吧。以意为主，因而无一定之法，如行云流水。然看似飘逸不定，内里又实有一定之规。文成法立，万变不离其宗。这又是"无法而法"，或者说"有法而无式"，没有硬性的规定。元人的句读分析曾以"言"字作为一种标志，云："以言字通叙贴解一段经文大意者，并读，意尽方为句。"如《左传》解《春秋》之句："三十二年，王正月，公在乾侯，言不能外内，又不能用其人也。"句子的解说部分有了"言"字，在形式上可一贯到底，收作一句。然而元人又说："无言字而意实贴解段意者，并同。"（《程氏家塾读书分年日程》）这种句子观完全超脱了"形"的约束，进入了"以神统形"的功能主义层面。正如钱基博所言，汉语的语法范畴，"可于文中觇之。盖精神蕴于内，无需形式示于外也……令读者自会于言外"。①

中国语文传统的句法功能主义，不仅体现在单个辞句的"以神统形"上，而且体现在辞句与辞句间的互为映衬上。从某种意义上说，印欧系语言是一种"单体精确型"的语言它对世界的观察及其

① 钱基博《国文法研究》，载《戊午暑期国文讲义汇刊》。

表述，总是从某一个起点(逻辑上的主语)出发来加以陈述，通过形容词、带副词或不带副词的动词，作进一步的规定，使之精确化、抽象化。这种表述是原子论的和推论式的，它关注的是实体，论断的是事物属性。它的价值判断是双元的，即凡事不是good，就是bad；不是right，就是wrong；事物不是clean，就是dirty，常常忽略中间价值。汉语是一种“骈体模糊型”的语言。(“模糊”在这里没有丝毫的贬义，因为现实往往是多义的，精确的语句不足以反映)它不急于对世界下一个精确的定义，而是把世界放在一种虚与实的互相映衬之中加以感受。它关注的是功能，呈现的是辩证关系。它的价值判断是多元的、迂回的。哲学家张东荪曾引用孟子“人无有不善，水无有不下”这句话，指出孟子对人性的评价是相当乐观的，而且是以一种明确的关系形式表示出来的。其思维结构可以表述为A：B=X：Y。这种结构比单个主语“p(s)”的陈述要复杂得多。[①]它是发散的，而非静观的；它是多元的，而非一元的；它是弹性的，而非硬性的；它是辩证的，而非机械的。正如一些东西方学者所指出的：“使用欧洲民族的语言可以得出精确的结论。对这一结论可以进行验证、证伪。凡没有被证实的东西，至少可以是‘未被证实的’。这种推论主要采用表语式的表述形式。这是一种判断，对其尚需按照‘正确或错误’的标准作出决定和评判。中文、日文具有一种隐喻的，带有文学色彩的风格。这种风格在西方往往被称为是‘诗的’风格……论证的过程是比较模糊的。这显然是那种更为历史的、辩证的思维方式所致。当然，中文、日文都能够传达西方科学的思想，但不那么轻松，因为这种思维并不是与语言结构一同发展起来的。”[②]

---

① 参见J·加尔通，西村文子《结构、文化和语言》，载《国外社会科学》1985年第8期。

② 参见J·加尔通，西村文子《结构、文化和语言》，载《国外社会科学》1985年第8期。

汉语中有大量互为映衬的耦合句。刘勰认为这类句法耦合“岂营丽辞，率然对尔”。即耦合是汉语句法的一个本质性的特征。与西方形态语言相比，汉语的语词往往言简意赅，汉语的行文也讲究辞约而义丰。汉语文句的理解机制，主要是语词意义相互映衬而引发的一种“意合”作用。映衬所形成的语义、语境场周延越大，处于“场”中的单个文句的意义也就越清晰。因而古人为文讲究“文必相辅，气不孤申”。这种“场”效应，固然有赖于立言造句所依托的整个题旨情境，但它最直接、因而也是最典型的建构，则是句法组织的平行对应。句法耦合充分利用了相关相待事况之间在句法和语义上的映衬，于文章的“大气候”之下形成局部的“场”效应，使语句借助“意合”而抖落一身繁冗，“轻装上阵”，疏通有致、舒展自如地在韵律艺术上成其抑扬顿挫、张弛有道之势。互为映衬的句法最大限度地利用了句型的组织空间，使汉语句法单位简洁而富于弹性。既避免了印欧语句法那种繁复的形式主义，又为说话人和听话人拓开语文表达与理解的巨大空间，生出无数言外之景，言外之意，言外之情。显然，这样一种语言组织，只有功能主义才能把握和理解。正是它，孕育了中国语文研究的功能主义传统。

三、理解：中西语文传统的对话前提

自本世纪初开始在现代化道路上迅跑的中国现代语言学，几乎从变革伊始就毫不犹豫地选择了与西方语文传统对话的语言——形式主义。汉语音韵研究的弃声韵调结构而取元—辅音结构，汉语文字研究的弃方块表意框架而取拼音化方向，汉语修辞研究的弃“修辞立其诚”和语境通观而取辞格化范式等等，都是语言形式主义规范的结果，其利弊得失是很值得反思的。迄今为止，汉语语法学的一些基本范畴（如什么是“词”，什么是“句子”，什么是“名词”、“动词”、“形容词”，什么是“主语”、“谓语”、“状

语”、“宾语”、“补语”等）和基本理论问题一个都没有解决，汉语语法的“体系”在日益烦琐精致的同时，却离中国人的语感愈远，这已从一个侧面告诉我们，对话并不成功。形式主义的语言，基本上不适合汉语的特点。汉语研究的现代化不是为西方语言理论提供一个东方语言的例证（即使是作了很大理论修改的例证），不是到西方的菩提树上去摘下一串现成的果子，而是要以对中国语言具有永恒意义的语文精神的现代阐释，去丰富人类对语言的认识。

西方民族从古希腊开始，就注重形式逻辑、抽象思维，力求从独立于自我的自然界中，抽象出某种纯粹形式的简单观念，追求一种纯粹的单一元素。西方哲学从古希腊时起，也有一个主体与客体相分离的形而上学传统，将人从与世界不可分割的各种本质关系中分离抽象出来，把人定义为思维的动物，把世界当作人所面对的客体，追求认识的确定性，西方的语言因而在组织上也就以丰满的形态标志语法与语义的基本信息，于是语言的分析方法也就是最大限度的形式化描写。中国哲学从未把人与世界对立起来，从未出现过那种站在世界对立面，以认识世界、征服世界为己任的“自我”。中国文化不从独立的个体去透视世界，而是从人与世界的全方位的关系中去体认一切，认定人与世界的自然关系和人文关系是你中有我，我中有你，无法非此即彼地截然分开。人的价值是在他的社会人文关系场中确立的。中国的语言因而在组织上也就不以一个客观、静止、孤立、冷峻、在形式上自足的对象出现，而是如中国语文传统所理解的一个人参与其中的、与人文环境互为观照的、动态的、内容上自足的表达与阐释过程。于是语言的分析方法，也就是最大限度的功能体认。

根据现有的语言资料，汉语和印欧语在结构形态、组织方略和文化精神上，分别处于人类语言连续统的对立的两极。如果把人类语言作二元分割的话，那么一端是形态语言，即具有丰富的

形态变化的语言，如印欧系诸语言；另一端是非形态语言，即没有形态屈折变化，词语块然孤立，以意相合的语言，如汉语。形态语言的词形屈折变化为主体意识的呈现提供了一种便捷，同时也为主体意识的呈现，规定了一套烦琐的秩序。与之相比，汉语语法显得简易而灵活。汉语语词单位的大小和性质往往无一定规，有常有变，可常可变，随上下文的声气、逻辑环境而加以自由运用。语素粒子的随意碰撞可以组成丰富的语汇，词组块的随意推叠、包孕，可以形成千变万化的句子格局。汉语这种尚简的组织战略，放弃了西方形态语言视为生命之躯的关系框架，把受冷漠的形态框架制约的基本语粒或语块解放出来，使它们能动地随表达意图穿插开合，随修辞语境增省显隐，体现出强烈的立言造句的主体意识。因此，汉语语流中的单位实体，是一种功能发散的实体，是能动地体现交际意识的“活”体。以这种功能实体建构的句子，不再依赖形式的内聚力，而是依托功能的涵摄力。如果说西方语言的句子脉络是一种以动词为中心的物理（形合）空间体，那么汉语的句子脉络是一种以事理逻辑为基础的心理（意合）时间流。汉语句子的生动之源就在于流块顿进之中显节律，于循序渐行之中显事理，由“音句”进入“义句”，随事态变化的自然过程，“流”出千姿百态的句子来。所以，任何形式主义的框架都框不住汉语语法，只有功能主义才能从本体上理解汉语的精神。

中西语文传统的对话，应该是功能主义和形式主义的对话。对话的前提，只能是对语言功能主义和语言形式主义的深刻理解。西方的语言学也有称为“功能语言学”的研究，但这类研究或者探讨语言的社会职能，或者探讨语言各种结构在表意方面所起的作用，或者只研究音位的辨义功能，都与中国语文传统在语言单位的弹性实体和流块建构的析解中贯彻的功能主义有很大的不同。西方的语言形式主义在其长期的发展中也有自身的反思，因为人与世界的关系毕竟不是平面对立的认识关系。语言既是思维的工

具又是思维本身，既是符号系统又是人的基本行为，既是人的存在又是人的世界。语言的这些根本特点决定了人的语言行为不是一种装置，一种按普遍定律或程序对其他客体作出反应的客体。而形式主义恰恰是在舍弃了语言的这些根本特点后进行操作的，因而它有很大的局限。它不可能充分具体地接近语言现实。一些西方功能语言学者因而提出，在语言研究的各个平面上，不论是确定语言事实，划分语言单位的类别，描述语言结构，还是解释语言单位的变异幅度和演变规律，都要以功能作为基本依据，而不能由事先画好的“语言”形式框架来确定。语言事实不能只局限在语言的结构系统中来研究，而应该放在言语活动中，放在语言功能系统的运转中来研究。“意识到语言功能超越一切的重要性，通常会更加尊重事实。”[①] 但这种反思并不是同西方形态语言一起与生俱来的，它仅仅是对西方语言形式主义的一种检讨的立场，或者说一种补偿。正如它的代表人物马丁内所说：“功能语言学获得的任何进展，不论在过去还是在将来一个时期内，都是逆着潮流的。”[②] 当然，西方语言研究中的功能主义立场，为中西语文传统的对话，提供了某种语义的中介范畴。

中国语言学在其现代化的过程中，历经了一个语言形式主义的“分析的时代”。这个时代深刻启示着站在又一个世纪之交的新一代中国语言学者：中国语言学的现代化，是中国语文传统的现代化。而要了解一种语文传统的特质，不是把它同另一种语文传统作现象比较就可以得出结论的，而是必须深入研究这种语文传统的“内心世界”，研究它自身的行为。我国现代语言学以西方语言学为参照系来寻找自己的发展道路。由于人类各民族文化本质上是生活在不同的自然条件下、具有不同的历史经验和心理结构

---

① A・Martinet, A Functional View of Language, 1962.

② A・Martinet, A Linguistic Science for Language and Languages, in Studies in Functional Syntax, 1975.

的人，在不同的社会实践中，对面临的不同的自然和世界提出的问题所作的回答，因而以西方语言学为参照系的发展道路，事实上使得汉语研究和汉语事实貌合神离。这种内与外的参照，学到的只是外族文化的表面形式，结果是向往其光华浮面，忽视其内在根源；只见其硕果，不问其耕耘。事实上，西方语言学的发展，却是不断在新的历史条件下，创造性地对自己的语文传统作出新的解释和调整的结果。只有这样，一种语文传统才能自觉自愿地走向新的生命。因为它的基本精神在新的历史文化背景中得到了新的阐释，它的内涵得到了丰富，而不是被某种异文化传统所取代或曲解。现代化的中国语言学，应注重研究汉语与中国哲学、艺术、文学、美学乃至思维方式方面所具有的文化通约性。这种内与内的参照，使我们可以从中国文化的其他样式入手，反观汉语的建构特点，从较深的层次上把握汉语的文化特征，以此规定汉语的整个结构蓝图。现代化的中国语言学又应注重研究中国语文传统的功能主义理论和方法，在加以科学的整理和阐释后，使其转化为现代汉语分析的基础。这种传统与未来的参照，使传统在我们这代人的理解中接受改造，走向新生。只有这样，中国语言学才能建立与西方语言学对话的基础，同时在这一对话中与西方语言学一起，实现各自对语言功能主义和语言形式主义的超越。

第四章

西方语文传统的文化阐释

第一节　从古典洪堡德主义到新洪堡德主义

一、洪堡德论语言的本质和类型

洪堡德是德国19世纪的一位政治家和学者。他在他的世界性旅游中，广泛调查、采集了西欧、东亚和美洲的大量语言资料。这些资料使他突破了当时一般欧洲语言学家狭隘的印欧语视野，为他深入探究人类语言与人类精神发展的奥秘，提供了广博而深厚的基础。洪堡德不把印欧语历史演变的研究看得高于一切，也不把历时语言现象和共时语言现象僵硬地对立起来。他的热情专注在人类各种语言结构特征的分析和比较上。洪堡德正是在语言比较的基础上，从语言哲学、人类学的角度，探讨人类语言的本质特征和存在形式、语言类型、语言与思维的活动机制、语言与民族文化心理等一系列重要的理论问题，从而建立了一个以统一的人类语言（Die Sprache）为对象，区别于研究具体语言（Die

Sprachen)的语言学(Sprachenkunde)的"普通语言学"。(Allgemeine Sprachkunde)这样一个独树一帜的系统的学术体系及其研究方法,使洪堡德走在同时代人的前面,奠定了他作为普通语言学创始人的地位。

语言是一种创造性的精神活动,这是洪堡德对语言的一个基本规定。这个规定首先强调了语言具有活动性,"语言不是已经完成的产物(Ergon),而是一种正在进行的活动(Energeria)"。语言中死的形式必须在人们的心灵中不断地被重新创造,要想真正把握语言的存在,就应到人们的讲说和理解语言的过程中去把握。这个规定又肯定了语言的创造性。语言在本质上不是某种"产品",而是人讲说、理解话语的言语能力。二者的区别在于,作为前者,语言只是某种生理和物理现象;作为后者,语言是人类心智的主要机制,语言活动是一种创造能力。语言体现了人类精神的一种基本特征,同时又使说话人能够在特定的题旨情境中,无限地运用他们所掌握的有限的语言手段。

洪堡德的语言观,继承了赫尔德和康德的思想。赫尔德认为,语言是人的反思和深思熟虑(Besonnenheit),语言是心灵和它自己的契约。这个契约就像人之所以是人一样必要。康德则把认识看作是某种先验的认识形式对于人的感官被感染的状况所作的综合。然而,洪堡德在进一步提出语言是心灵的全部,语言的本质是一种心智的精神活动的同时,又认为语言依属心灵的实质和原则是无法探知的秘密,人类语言终极的精神原因是不可解释的。这样一来,语言又"浮"到了精神现象的表层,其功能是将思维物质化、定型化。

每一种语言都有其特定的认知形式——"内蕴形式",这是洪堡德对语言结构本质的基本认识。与洪堡德同时代的语法学家们,一般都认为语言形式就是语法的变格变位形式;而洪堡德认为语言形式主要不是表现出语法形式和词源形式的外部语音形式,而

是内蕴于语音形式的语义结构。它是一种精神格局，决定了言语素材的各种成分、组织模式和规则，反映了使用该语言的民族对事物、思想的表达方式，包含着该语言集团对世界的一种主观见解，它是语言个性和民族精神的体现。洪堡德所说的语言内蕴形式，正具有康德所说的"理性先验范畴"的作用。每一种语言都戴着一副内蕴形式的"眼镜"，它为特定言语集团的人所感知的经验资料分类或范畴化，从而将世界纳入一种特定的秩序。人类各种语言的不同不在于外部声音和感性符号的不同，不在于对某一事物的称谓的不同，而在于它的内蕴形式所取的对某一事物的观点不同，即世界观的不同。因而操不同语言的人生活于不同的世界中，具有不同的思想体系。

洪堡德提出的语言世界观理论，带有深刻的时代烙印。随着中世纪以后拉丁语主导地位在语言科学中的流逝，欧洲各民族对民族语言的关注同民族自觉心的增长同步发展，以语言识别为基础的民族主义风行一时。在文学艺术上，源自 18 世纪英国并波及整个欧洲大陆的浪漫主义思潮，引发了语言人文主义（Sprachhumanismus）热流。语言的起源、本质、语言与思想、民族的关系等，成为文学、美学、哲学共同的热门话题。浪漫主义思潮把一切同"人民"有关的东西都看作神圣的，注重语言抒发感情的功能，注重语言同使用语言的人民历史与生活之间的紧密联系，认为每一种语言都有值得研究的个性和结构。这种语言观刺激了不少人去探讨语言精神格局的多样化。另一方面，在哲学上，以往认为语言是世界事物和存在的观念的简单、直接和被动的反映，这一观点在 19 世纪受到了普遍怀疑。洛克指出，物种的本质和事物的分类，都只是理解的产品。"本质"不属于事物，而属于类和种这种人为组织。洪堡德进一步指出，语言是一种观念的、精神的存在，它依赖于语言使用者的精神创造活动。在这一创造过程中，主观性不可避免地跟所有对客观事物的感知交织在一起。与民族精神融为一体的民

族语言反映出特殊的世界样式。19世纪的新语言哲学是在不断深入展开的语言比较研究中，在浪漫主义的土壤上成熟起来的。洪堡德正是其集大成者。

通过结构比较，划分语言类型的连续阶梯，这是洪堡德对人类语言研究的重要贡献。洪堡德认为，每种语言都有它自己内部一致的和独立的语法系统，正是这种语法系统，使该语言不同于或相似于其他语言。因此，应该根据结构特征，而不是根据"逻辑"或"历史发展"来为语言分类。这是对当时流行的"普遍语法"和历史比较语言学谱系分类法的一个积极的挑战。洪堡德据此将人类语言分为孤立型、粘着型和屈折型。这种划分，既从共时的角度为语言描写提供了一种尺度和方法，又从历时的角度指出了某些语言的历史演变趋势。然而，洪堡德又试图用这种类型分类来说明语系关系，并试图在一切语言之间（例如在汉语与梵语之间）建立发生学联系，认为它们之间存在着一个由不完善到完善的过程。这显然是有悖于洪堡德对语言分类的初衷的：任何语言都具有自己的民族特点和民族精神，它们在逻辑上是不能比较的。任何语言都是不同类型的思维创造力的结晶，它们在价值上也是不能比较的。

二、洪堡德语言理论的二律背反

洪堡德的语言学说对人类语言的本质和类型，具有深邃的洞察力。同时，在洪堡德对语言的深刻论述中，又包含着一系列的辩证矛盾，这些矛盾几乎都有二律背反的性质。例如：

（一）语言是心智的精神活动，又是思维的物质形式。洪堡德认为"语言就是心灵的全部，它按照精神的规律发展"，同时他又认为，语言是构成思维的工具。理智活动全然是精神的、深刻内在的、无痕迹地流逝的。它通过语音而物质化，成为感觉可以接受的东西。思想和感觉只有通过语言才能定型和交流。

（二）语言具有创造性，又具有稳定性。洪堡德认为语言作为一种不停顿的精神活动，其目的正在于把静态的声音，转化为动态的思想表现物。静态声音是稳定的，动态思想是创造性的。在语言研究中，研究者面对的是两种现象：声音形式和用这种形式表示事物，交流思想。前者是稳定的，后者是创造性的。语言活动的本质，是有限规则的无限运用。有限规则是稳定的，无限运用是创造性的。"每一种语言对精神都产生强有力的、生动的影响，但它同时也是一种僵死的、被动的工具，（因为）所有的语言都倾向于达到一种正确的、甚至是最完善的运用。"显然，语言的发展在其创造性活动的负面，又有其稳固性、保守性、规范性。最后，从语言研究的具体操作来说，在把语言看作创造力量的同时，"也必须把语言视为一个固定的和业已成形的机体，并把它分解为各个组成部分"。

（三）语言是社会的，又是个人的。洪堡德认为，一方面人对自己的理解程度，取决于经验能怎样证明旁人对他的话语也是理解的，因而语言只有在社会中才能发展；另一方面，语言活动作为一种创造活动，是在个人言语行为的形式下具体化的。洪堡德说：

> 语言是我的，因为我把它复制成了我自己的行动；但是我之所以把它复制成这样，而不把它复制成另外的一个样子，那是因为千百代以来人们都是这样说的，把它互相传授到现在。因此语言显然限制着我。可是语言之限制着我，给我行动以一定方向，那是因为我有一个与大家相同的人性的缘故。
>
> 语言使得每个人生动地感觉到他只是全人类中的一分子。

（四）语言是主观的，又是客观的。洪堡德认为，语言是一种观念的、精神的存在，它依赖于语言使用者的精神创造活动。在这一创造过程中，主观性不可避免地跟所有对客观事物的感知交织在一起。人正是用他创造语言的那种行动，将自己置于语言的支配之下。因而洪堡德说："这里提出的两种观点，即语言有异于、独立于

心灵和语言隶属于、依赖于心灵，事实上在语言中联系了起来并形成语言本质上的特点。”洪堡德强调不同的民族语言在其内蕴形式中，以不同的语义结构和语义选择来反映客观现实，不同民族语言以各自的区别性结构，反映并形成讲这种民族语言的人们的思想和表达方式，这对以往语言学过分强调从逻辑角度理解思维，把语言作为没有内容的形式来研究的倾向是一种积极的反拨。然而洪堡德强调民族的精神力量是语言差别的现实基础，是真实的、决定性的原则。语言从属于这一精神力量，按照精神的规律发展。这又使我们思考：在人的意识和客观现实之间，语言究竟处于什么位置，形象地说，是偏于（从属于）意识，还是偏于（从属于）现实？或者说，有没有充分的材料证明：生活方式和实践经验影响了思想方式（即思想—语言体系），反过来历史地形成的思想—语言体系，又影响了人的全部实践经验和认识过程？在这方面，洪堡德的思想为后人留下了有待开拓的巨大思维空间。

（五）语言结构的价值是不能比较的，语言结构又有完善不完善之分。洪堡德认为，任何一种语言都不应遭到指责和鄙视，即使是最野蛮的部落语言，因为每一种语言都是言语活动的自然赋性的表现。另一方面，在各种语言形式中，应有一种与语言目的更好地吻合的理想形式。例如梵语的形式最适于精确、具体地表达思想，其他语言的优缺点应根据它们远离还是靠近这个理想形式而被评判。洪堡德对语言价值判断的这种二重性，反映在他对汉语的认识上。他一方面认为，汉语没有精确、仔细地区分语法范畴，而语法范畴区别的完善程度又是判断语言完善与否的标准；另一方面，他又认为就语法体系的清晰和纯净而言，汉语完全可以处于最完善的语言之列。

上述洪堡德语言学说中的五组二律背反，显示出其思想的深刻性和魅力。在洪堡德时代，康德曾举出四组二律背反，来说明当理性企图对事物的本体有所认识时，就必然陷入不可解决的矛盾

之中，因而人的认识能力是有限度的。洪堡德与康德的不同在于他认为正是由于语言是复杂的和矛盾的现象，所以如果采用二律背反（个别和一般）的方法，语言的每个方面还是可以研究清楚的。洪堡德对汉语语法的研究，正是运用了这种二律背反的思维方法，使他的论述相当深刻地触及到了汉语语法的本质。

洪堡德撰写了西方第一篇从普通语言学角度分析汉语结构性质的文章。他认为汉语与其他（欧洲）语言的根本区别，在于汉语不用语法范畴表示句子里词与词的联系，也不以词的分类作为语法的基础。这并不是说汉语忽视了语法范畴，而是汉语不屑于标志语法范畴。汉语没有语法意义上的动词、名词、虚词、词序，而只有动词、名词意义的表达。虚词表示的是由思想的一部分向另一部分的过渡，词序显示的是词与词之间的限定关系。汉语不把作为标记的语音与语法变化联系起来，而是把形式关系的表达主要交给词的位置和它们的相互从属关系，让读者从词的位置、词的意义以及上下文的意思去推断语法变化，在表达和理解中对形式关系进行一番默想。“这一纯粹的默想就代替了一部分语法。”在洪堡德时代，即使像法国皇家学院汉语教授阿贝尔·雷米萨那样认为汉语具有完善的语法范畴的学者，也只是设法论证汉语同样有形态，有性、数、格的变化。洪堡德却在否定汉语具有有标记的语法范畴的同时，深入探讨了汉语无标记语法范畴的表达和理解方式，从而揭示了人类语言构造的另一种途径和可能。洪堡德的汉语观，在今天仍有很强的现实意义。在当代的中国文化研究中，人们正把汉语的结构作为中国文化人文精神的一种典型结构来加以研究，从而放弃了以往用欧洲语言模式分析汉语的陈旧做法。

三、当代新洪堡德学派

洪堡德语言学说的深广内涵和强大生命力，是由于作为一个

怀有远大理想的人文主义者，其最终目标是要通过研究语言而达到完整的人类知识，说明以语言为媒介的一切人类活动的目的，以此建立起一种“人性学说”，或一种“人类大宇宙”的理论。同时，也由于他对语言现象采取了辩证、复杂的思维方法。在某种意义上可以说，洪堡德之后的整个语言学说，都处在他的决定性的影响之下。洪堡德的学说在当代又有了新的重大的发展，其中最引人注目的是当代新洪堡德学派（Neo-Humboldtian），它的代表人物是原西德著名的语言学家莱奥·魏斯格贝尔。在持续近一个世纪承继洪堡德学说的各种思想流绪之后，魏斯格贝尔以其对洪堡德思想的全新阐释，把欧洲语言人文主义传统推向一个新的高峰。

魏斯格贝尔创造性地论证了语言是一种精神塑造的力量（Kraft Geistigen Gestaltens）。洪堡德曾反复指出，语言不是已经完成的产品，而是一种正在进行的活动。然而，洪堡德在论述语言的“内蕴形式”时，又给人一种印象，似乎这种“内蕴语言形式”作为一种世界观，是某种静止的“结果”。魏斯格贝尔提出“内蕴形式”（Innere Form）的概念，对洪堡德的“内蕴语言形式”作了新的理解和阐释。他认为，语言世界观就其存在和本质而言，是语言内容的荟集，是产品，是结果。但从语言的动态作用力的角度来看，它又是延续着的现实。它始终活跃于一个语言集团之中。它不是静态地、简单地反映事物，而是在执行塑造精神的使命，即语言用其内在的力量，把世界转变成精神财富。这种转变的原则，或者说塑造的原则，就是语言的内在形式。正是在语言内蕴形式对形成人类精神世界格局的作用力即塑造力上，魏斯格贝尔赋予语言世界观以充分的活力。我们也因此对他关于“语言不是‘结果’，不是完成了的处于平静状态的构成物，而是‘活力’，是处在经常活动中的力”的论述，有更为深刻的理解。魏斯格贝尔否认语言的本质是交际工具。如果把语言看作交际工具，在他看来，就像把水定义为洗涤和解渴的材料一样毫无意义。语言只有在作为把世界转变为精神财富力

量的意义上才是“工具”。这种“工具”,实质上是人认识世界的一种必然的中介,因为它积极地规范了人的认识形式,具有本体论的性质。魏斯格贝尔继承并发展了洪堡德这样一个思想:“语言与其说是确立已知真理的工具,毋宁说在更大程度上是揭示未知真理的工具。……任何一个人,只有在同自己认识和感觉的方法相适应的情况下,即只有用主观的方法才能接近客观世界。”从这一点出发,魏斯格贝尔把语言称为“认识的社会形式”,认为语言的创造性就在于借助语言可以实现“世界的思维改造”。

立足于语言对人的精神世界的塑造力,魏斯格贝尔明确提出了“语言中间世界”理论。他认为,正是由于语言体现了民族的精神力量,把周围的世界变成了思想,把世界“语词化”,所以语言是处于主体和客体之间、人与外界之间的一个特殊世界,一个中间环节。它通过对由外部世界作用于人的感觉器官而获得的材料,进行积极的分类和整理,从而把客观的“自在”世界,变成了被认识的存在,变成了人的意识内容。由于存在这个中间环节的符号网络,人们对概念的确立、对客观现实的理解,都受到了网络的“过滤”与制约。人把外部世界投人网中,但人认识的只是语言创造的那一部分。因此,认识的性质取决于语言。在语言中反映的,与其说是客观现实,不如说是人对外部世界的主观态度,即一种“语言世界图”(Weltbildder-Sprache)。例如“星座世界”并非客观的物理存在,而是人类精神活动所产生的精神中间世界(Geistige Zwischenwelt)。不同民族因其思维的独特性,而有不同的精神中间世界,因而他们的星空结构也不同。可见,“事物”不能等同于“意义”,后者属于人的认识借以实现的精神中间世界。

显然,人都是通过某个中介与外界发生联系的。人对自然的理解、认识也是如此。这个中介,就是魏斯格贝尔所说的“精神中间世界”。它表现为语言—符号的世界,或者说它是借助于语言形成的。语言创造世界的功能,以某种方式将现实存在的世界改造为人意

识中存在的世界，这就使语言成为处在认识活动中两个主要角色——人和客体——之间的第三个特殊的、独立的角色。语言在人的认识活动中所起的积极的中介作用，使它成为一个独特的检验员。什么东西能成为意识的财富，都要由它来核准。它是一个不受客观规律统治，而归根结蒂仅仅从属于精神规律的中间世界。魏斯格贝尔称之为“母语中间世界”。

“母语中间世界”，对洪堡德的语言世界观学说，作了新的发展：首先，母语中间世界不是由个人产生的，也不是整个人类产生的，而是由一个语言集团产生的。这就强调了语言世界观的民族性。魏斯格贝尔高度评价语言的民族差别，认为这种差别具有巨大的哲学意义、语言学意义、文化史意义，甚至美学意义和法学意义。因为，每一种具体的语言世界观，都有其片面性和主观性。“假如人类只有一种语言，那么语言的主观性就会一成不变地固定认识客观现实的途径。语言一多，就防止了这种危险。语言多，就等于实现人类言语能力的途径多。它们为人类提供了必要的、多种多样的观察世界的方法。这样一来，为数众多的语言，就以其世界观的丰富多样，同唯一的一种语言不可避免的片面性对立起来。这也就可以防止把某一种认识方法，过高地评价为唯一可能的方法。”

其次，“母语中间世界”不仅仅是一种产品形态，更是语言塑造精神的创造性过程。语言不以自身为目的，而始终作为一种塑造力，渗透于人的行为之中。

其三，“母语中间世界”不再把语言是客观反映形式还是主观认知形式的两极对立起来。魏斯格贝尔既不幼稚地把思维世界曲解为“客观”现象总和的简单反映，也不遁入与现实世界毫无关系的纯思想领域，而是把语言世界观看作某种人的主观意识与客观现实的会合。他认为，在承认自然界的客观性质的同时，我们还必须考虑到“现实的”自然界和“思想的”自然界之间的差别。我们的任务恰恰就在于表明自然界是怎样在精神上被理解和被改造的。

由于母语中间世界是一个精神世界，所以它只同语言的内容有关，而与语音形式无关。魏斯格贝尔发展了洪堡德关于“语言的差异不在于语音外壳和符号的差异，而在于世界观本身的差异”的思想，提出语言研究不能只以研究语音形态为目的，还必须研究语言的精神方面，即语言内容的结构，认识和把握语言的精神构造。为此，他提出了内容相关语法(Inhaltbezogenen Grammatik)，根据语义场来确认和分析语言范畴。例如：确定一个词的词义，先确定它的词场(意思相关的词的结合)，然后与同一词场中的词加以比较和区别，从而确定词义；划分一个词缀的类别，不是根据形式，而是根据语义(一个词缀可以与不同意义的词组合，产生不同的意义)；划分句型，按语义场理论把句子分成命令句场、愿望句场等，把陈述句分为过程句、行为句、判断句、处所句等，然后观察和分析每个句场中不同句型的内容层次，最终确定每个句型的内容。魏斯格贝尔正是希望通过这种内容相关的研究方法，真正深入到语言的内容结构之中去。

从某种意义上说，“内容相关语法”尽管从语义内容出发，它的研究对象仍是一种静态的、平面的结构。在这一点上，它和形态相关语法仍有共同之处，即都是一种结构的研究。魏斯格贝尔认为，理想的语言研究方法，应把语言作为一种精神过程、一种行动。因而他提出语言研究应分为四个阶段：第一阶段是形态相关的静态研究，第二阶段是内容相关的静态研究，这两个阶段采用语法的方法。进一步的研究就是探讨语言的“功效”(eistung)，亦即语言作为一种塑造力渗透于人的行为之中的作用。这就是第三阶段功效相关的作用力研究，第四阶段作用相关的作用力研究。魏斯格贝尔认为，后两个阶段是真正语言学的方法。静态地看，语言内容可以理解为“概念”；动态地看，一切语言都是语言力量的作用形式，每个词、每个句法成分，都是一种语言行动，都把世界化成语言。如果认清某一语言单位所蕴含的精神功效，那么就能确定它在使用中

所起的作用。

显然，“真正的语言学方法”，不仅视语言为一种文化现象，而且更把语言看作文化建设中的一种力量。每一种具体语言的词汇、语法、语句，不单单是操这种语言的人的文化反映，而且揭示了文化的概念、价值和传统。魏斯格贝尔指出：“语言学家从这样一个原理出发来确定语言最重要、最本质的功能：语言之所以是精神的构成力量，是因为它从现象世界和人的精神的前提中形成思维的中间世界，在这一中间世界的精神‘现实’中反映出人的有意识的活动。”在这里，我们谈的是把现实世界“改造”成“精神财富”。这一“改造”的结果，表现在具体语言的世界观中。洞察语言的世界观，对所有类型的语言研究来说，都是使工作富有成效的前提。从这个原则出发，也可以确定今后从运动上研究语言的任务：把语言作为形成文化的力量来研究。因为语言正是创造人类文化的必要条件，并且是形成文化成果的参与者。这一原则也规定把语言理解为创造历史的力量，因为语言……包括了并在精神上刺激着历史生活的经常体现者——人民。从这里可以看出，以魏斯格贝尔为代表的当代新洪堡德主义，对语言世界观理论作了全新的阐释。作为一种世界观的语言，不再仅仅是一种可以对象化、客体化的认识框架或思维格局，而是一种具有主体能动作用的精神世界和文化历史世界的塑造力量。语言以它独有的作为认识中介的符号体系，在把现实世界改造为精神财富的伟大转化中积极参与着民族文化、民族精神的建构——这就是新洪堡德主义的新语言观。

四、欧洲语言人文主义对汉语研究的启示

以洪堡德和魏斯格贝尔为代表的欧洲语言人文主义思想，对当代中国的语言研究具有深刻的启迪。它帮助我们在历经中国语言学“科学不足而科学主义有余”的现代化过程之后，重新回到汉

语的本体论上来，真正认识到语言是一个民族看待世界的样式，是对一个民族具有根本意义的价值系统和意义系统。人文性是语言的本质属性。它启示我们在对中国现代语言学科学主义思潮的反思中，形成一种具有深厚民族文化底蕴的语言观，即语言是人与世界的根本纽带。这不仅因为语言带给人一种对于世界的特定的态度和关系，构成人最重要的文化环境，成为人所感知、体认和理解的世界形式，而且因为使用一种语言就意味着某种文化承诺。人类不可能脱离自己的语言世界而进入一个非语言的世界，而必须在语言许可的范围内思想和行动。语言对于人的束缚既是语法和逻辑的束缚，更是文化和传统的束缚。正因为从语言中看到的客观世界已非纯粹的客观世界，而是经过特定的文化分类组合，充盈着人的主体意识的世界，所以语言本质上不是一种与人的主体相分离的客观形式系统。人们无法排除自己世界经验的语言性，把语言作为一个与己无关的自在对象来研究。一般认为，语言是思维和表达的工具，殊不知语言这种"工具"本身，是形成人的劳动过程的一部分，是人的思维过程的一部分。或者说，是产生"语言"这种工具的机制的一部分，是人的一部分。它就像呼吸一样，不仅是人类生存的手段，而且是人类生存不可或缺的部分。我国现代语言学仅仅视语言为一种社会交际的器具，一种纯粹客观的形式系统。既割断了中国语文传统中"文者，天地之精英"，"鼓天下之动者，存乎辞"，"文便是道"，"发之于文，皆道也"的深厚的语言人文精神，又对欧洲语言人文主义缺乏理解并敬而远之。由于不把语言看成"道"和"道体"，忽视了语言包含的文化意义及其在人类生活中的根本作用，我国的语言科学也就失去了对于社会、文化应有的普遍的关怀和基本的意义。

以洪堡德和魏斯格贝尔为代表的欧洲语言人文主义思想，在语言研究的方法论上，也对中国当代语言学有深刻的启迪。正由于语言不是已经完成的产物，而是一种正在进行的活动，语言只能在

它的发生和发展中予以确定，所以，要想真正理解语言的活的本质，就应到现实的话语中去了解；要想真正把握语言的存在，就应到人们讲说和理解语言的全过程中去把握。这样一种研究方法上的人文主义态度，就使研究者在把语言分解成各个组成部分加以分析的同时，对这种“解剖学”的方法的局限，保持一种清醒的认识，并把对语言单位的本质的认识，牢固地建立在其功能和语义的基础上。显然，只有“内容相关”的研究方法，才能真正深入语言的结构；只有“功能相关”的研究方法，才能真正理解语言单位的性质和作用。我国的现代语言学，把科学作为一种世界观，认为只有自然科学才是知识，只有知识才能谈真与假的问题。表现在研究方法上，就是用自然科学那种把事物的某一现象或某些性质抽象出来，一般化与非时间化后，加以某种形式化的描述和说明。然而大量事实已经证明，把语言狭隘地理想化后加以形式化的描述和研究，远不足以说明人的日常语感和语言能力与行为。以形式化、精确化为目标的汉语分析，在精致化的同时却日益游离于中国人的语感之外，成为一种貌合神离的理想形态，其原因正在于在它形式化、精确化的过程中，省略了汉语的人文内涵。而汉语的组合又恰恰是以它的人文内涵为基本依托的，不像印欧系形态语言那样，以丰满外露的形态框架为基本依托。我们并不否认科学的建立需要某种程度的抽象化、形式化和理想化。但经过抽象之后保留下来的东西，必须是研究对象最本质的东西。否则，形式化只是没有生命与血肉的躯壳。在这一点上，可以说我国现代语言学处于一种两难的境地，因为它科学不足而科学主义有余。它既缺乏严密的逻辑思维，带着“国学”的胎记，又企图用西方现成的形式范畴来消解汉语的人文因素。从前者来说它缺乏科学的品格与精神；从后者来说它无法解释汉语的特点与事实，因而是不科学的。要走出这种两难境地，就必须重建中国语言学的人文科学语言观和方法论，舍此别无他途。而以洪堡德和魏斯格贝尔为代表的欧洲语言人文主义思想，

正是在这种语言学的文化重建——文化语言学的探索中，深刻地启示着我们。

第二节　萨丕尔——沃尔夫假说及其论争

一、萨丕尔对语言与文化关系的理解

本世纪初，就在欧洲人文主义语言学沿着洪堡德主义的思路向前发展的时候，美洲的语言人文主义，却在新的历史条件下独立地成长起来。这一变化基于两个重要的背景因素：其一，哲学、人文科学研究方兴未艾的语言本体论思潮；其二，人类学对语言调查与研究的全方位介入。

语言本体论是作为对思维本体论的反拨而出现的。在方法上，它则是亚里斯多德以来泛逻辑主义的对立面。从古希腊罗马时代开始，思维和语言的关系就被简单地看作内容和形式的关系。亚里斯多德认为，思维范畴决定语言范畴，“口语是心灵的经验的符号”。从这一点作逻辑的推论，首先，语言的发展是由思维内容、思维方式发展的需要所决定的；其次，语言思维一定是合乎逻辑的思维；其三，思维规律具有人类的共性，语言形式具有民族性。于是，思维范畴的研究涵盖语言范畴的研究。在思维逻辑的严格规范之下，语言消失了，民族精神消失了，人性消失了。

逻辑之源是语言（西方语言“逻辑”一词的词源意义就是谈话的意思），逻辑的异化自然引起语言学家的不安。泛逻辑主义在18～19世纪的欧洲语言人文主义传统中受到了尖锐的挑战。进入20世纪以后，西方哲学思潮也开始关注语言范畴对认识过程和思维范畴的形成的影响。维特根斯坦指出，世界是一切的实际事况

(事实);事实的逻辑图画是思想,思想是有意义的语句。因此,"我们整个任务在于解释语句的性质"。"哲学的整个云团凝结成语法的一滴雨点。"许多典型的哲学难题的存在,主要不是由于缺少某种观点的证据或强有力的论证,而是由于不能在词的多种使用中作出必要的区别。一旦进行了语言分析,澄清了语言的多种用法,许多困惑也就消失了。正如卡尔纳普所说:"一切有任何意义的哲学问题都属于语法。"对语言意义及其类型作出分析,以求出逻辑范畴和确定辨明真理的程序,形成了20世纪哲学和人文科学研究共同的泛语言主义风格。这种泛语言主义与贯穿于19～20世纪的欧洲语言学"语言世界观"的思想史传统一起,最终促成了以萨丕尔——沃尔夫为代表的美洲语言人文主义高峰。

美洲语言人文主义,又是人类学对语言学全方位介人的结果。从人类学的观点来看,人类文化的传承基本上是依靠一个比任何动物都更为复杂的信息传播系统,因为人类必须学习文化。每个人都必须向别人学习适应他在社会中充分参加活动的知识和行为准则。在没有语言的情况下,由一些符号和语符指导,通过观察和模仿,人类也能够进行学习。但今日文化内容如此丰富,以致于丰富到需要有一些不仅能准确表示多种现象,而且还能让人们探寻过去、将来与现在的信息传播系统。而语言正是人类信息传播的主要和最发达的系统,任何一种人类学的研究,都不可缺少语言活动的知识。

从本世纪初的人类学研究来看,美洲大陆的第一批居民——印第安人部落的文化和语言,是本世纪初美国人类学的热点。这些语言散布在美国和加拿大广袤的土地上,几乎全部处于无文字状态,并且置身于较小而趋向消亡的社团之中。其数目之多,差别之大,超过了全部欧洲语言。从数量上看,它有总数达150个以上的语系和1000种以上的语言。从差别上看,无论是语音成分还是语言结构,德语、法语、爱尔兰语、波兰语、立陶宛语、阿尔巴尼亚语、

希腊语、巴斯克语、土耳其语、匈牙利语、芬兰语、契尔克斯语等欧洲差别很大的语言，都比不上加利福尼亚州同等数目的语言之间的差别大。而这些语言几乎年年都在消亡。（例如加利福尼亚州雅那语的雅西方言，说这种话的最后一个人死于 1916 年 3 月 25 日）人类学家的使命感，使他们竭力抢时间把美洲印第安语的材料记录下来。（在早期，这项工作主要是由传教士和旨在推广宗教教育的人来做的）语言学家正是在人类学的感召下，全力投入记录和分析美洲当地语言的，由此形成了人类语言学（Anthropological Linguistics）。

语言学的人类学紧迫感，还由于当时新教教派为在国外广泛传教而对传教士进行的语言培训。它使许多宗教语言学家又从建立在美洲印第安部落的小哨所走出来，把活动从哥伦比亚扩展到新几内亚。第二次世界大战期间，语言学的人类学紧迫状态达到顶点。当时美军要统治太平洋上的许多岛屿，却因没有人能跟当地居民交谈而陷入困境。他们求助于人类语言学家为他们开设语言课程。正是在这样的紧迫状态下，人类学与语言学的研究目的和方法日益紧密地结合起来。语言不容置疑地被包括在全面研究人类文化的人类学范围内。

人类学和语言学联姻，加上所调查的又是远离欧洲文明的不为人所知的文化的语言，这就为语言学家打开了语言——思维

文化的新视野。人们从来没有像现在这样强烈感觉到，每一个言语社团都生活在多少不同于其他言语社团的社会中。这些不同，既反映在言语社团的文化组成成分中，同时也在它们的语言中出现和存在。对一种远离欧洲影响的文化作人类学的调查研究，要求调查人在某种程度上精通该社团的语言。例如一个民族的生活方式中许多最重要的细节，大都是用属于不同领域（宗教信仰、伦理道德、亲属关系、社会等级等等）的一些关键词来表述。在描述某种文化时，如果对这一文化的语言比较熟悉，那么文化的描述将会更

透彻;反过来说,如果利用文化的其他方面某些知识对语言作出描述,那将会对语言的特点和作为一种符号交际系统在社团中的作用,提供更加全面的说明。而且,人类语言学家在他们对美洲土著语言的调查中,第一次强烈感受到语言——思维——文化之间存在着的直接联系,这就促使他们认真思考人类主要是通过语言去理解世界这个欧洲语言人文主义命题。

人类语言学的先驱是现代普通人类学的创始人鲍阿斯(Franz Boas)。他在人类学的调查中,深感印第安居民的文化、风俗习惯、道德和宗教观念,跟语言结构的关系极为特殊,认定"纯粹的语言研究,似乎是对世界各民族心理的彻底研究的重要部分"。他这一思想,在他的学生萨丕尔(Edward Sapir)的著作中,得到了充分而又生动的阐发。

萨丕尔是位德国犹太人。他在早年的犹太语研究中,同反犹太人主义进行过坚决的斗争,因而对种族歧视深恶痛绝。迁居美国后,他在大学主修德国语文学。在一次同老师鲍阿斯的对话中,萨丕尔从传统语言学学来的有关语言的理论,都被鲍阿斯从美洲土著语言中收集来的相反例子驳倒了。这次谈话引起了萨丕尔对人类语言学的兴趣。将人类语言文化的多元化认识同早期反种族歧视经验结合起来,促使萨丕尔对人类语言的研究采取彻底的人文主义态度。

在美国的语言学家中,萨丕尔也许是最具人文主义气质的。在研究人类学和语言学之外,他还是音乐和文学领域的热情评论家,熟练的钢琴演奏者,多愁善感的诗人。人类学、语言学、音乐和文学,在他看来都是人类文化的各种相互关联的符号系统。而在这些符号系统中,语言不仅本身有意思,而且还对其他文化形式具有某种"诊断价值",通过语言能透视人类精神生活上种种奇怪的、日积月累的趋势。萨丕尔在他的语言观察中,对语言事实同社会事实之间复杂的关联具有特殊的兴趣、敏感和直觉。在语言教学上,他又

是一个对学生有着巨大魅力和影响的导师，如裘斯所说：萨丕尔的“贡献与其说是发展了某种方法，不如说是为多少恰如其人的个性自由运用才智而制定了宪章。万一理智偶然有些模糊（在这方面也很少有人敌得过他），所犯的错误也可能说明所谓的萨丕尔‘方法’根本无须负责”。

萨丕尔及其学派的人文主义智力、活力和魅力，与当时整个美国语言学界的科学主义氛围形成极大的反差，引起结构主义的代表布龙菲尔德的追随者们不满。布龙菲尔德学派力图用自然科学的所谓责任感，来给语言研究工作加上一些令人窒息的限制。在他们看来，通向“科学”的途径不外乎：(1)科学只能同当时当地每一观察者都感受到的现象打交道（严格的行为主义）；(2)科学只能同处于一定时间地点坐标上的现象打交道（机械主义）；(3)科学只能采用能导致进行实际操作的初始陈述和预断（效验主义）；(4)科学只能采用从物理现象有关的常用术语中通过严密的定义得出的术语（物理主义）。结构学派不承认人类行为（包括语言行为）具有某种非物质因素的参与，即每一个人内在的精神、意志或心理的参与。他们的语言论就是一种机械论或物理论。对此，萨丕尔曾不无嘲讽地说：“如果我们挑选（行为主义）这种高明的心理学家帮助我们的话，那么我们甚至会更进一步认为语言本身只不过是一种‘无声的喉音物’。”萨丕尔的观点在他的《语言论》中作了充分的阐述。

在萨丕尔看来，语言是一种文化的“符号导引”，通过它可以检索文化表层的方方面面；语言又是一个可以“顺手把思维包装起来的胶囊”，有了一个词，我们就像松了一口气，本能地觉得一个概念现在归我们使用了。“假如‘自由’、‘理想’这些词不在我们心中作响，我们会像现在这样准备为自由而死，为理想而奋斗吗？”语言还是一种思维模式，它和我们的思路不可分解地交织在一起，语言形式的无限变异，就是思维的实在过程的无限变异。“思维只不过是脱去了外衣的语言。”因此，语言研究必须关注语言与人类文化各

方面的联系，以免沉迷于枯绝和纯技术的方法。

那么，语言和文化又是如何关联的呢？初识《语言论》的读者，往往会对萨丕尔在书中的表述生出某种疑惑。例如他一方面说语言有一个文化"底座"，不脱离文化而存在，一方面又说"语言的发展以及种族和文化的特殊发展这二者之间没有深刻的因果关系"。其实，我们不妨从这种表述上的矛盾，去探究一下萨丕尔语言哲学的发展脉络。

首先，《语言论》上的这一表述，反映了萨丕尔早期思想尚未完全走出语言学科学主义传统的囿囿。萨丕尔实际上把文化和语言的关系，看作一种"道"与"器"的关系。他给文化下的定义是"一个社会所做的和所想的是什么"，给语言下的定义是"人具体地怎样思想"。从他打的着重号来看，文化是一种内容，具有本体论的性质；而语言仅仅是"术"，即方式。很难设想文化这种社会所精选的东西、经验的摘录和语言这种社会表达一切经验的具体方式这二者之间会有什么特殊的因果关系。语言的沿流一点也管不着内容的变化，只管形式表达的变化。这种"道""器"之分，限制了他对语言本质的探究。

另一方面，萨丕尔认为语言与文化的因果联系，应该是一种内在形式格局的一致性。从表面上看，语言的内容当然与文化密切相关：不懂神通论的社会，用不着神通论的名称；从未见过或听过马的土人遇见了马，不得不为这种动物创造或借用一个名词；每一个文化浪潮都在语言上沉积下一层借词，研究这样的借词可以为文化史作有意味的注疏。例如从日语中的汉语资源，暹罗语、缅甸语、柬埔寨语中的梵语和巴利语印记，英语中的罗马和雅典传来的词，都可以看出早期中国文化、佛教和古典地中海文明在历史上所起的巨大作用。可见语言的词汇，多多少少忠实地反映出它所服务的文化。从这种意义上说，语言史和文化史沿着平行的路线前进是完全正确的。但这种肤浅的、外加上去的平行，对语言学家没有真正

的价值。因为在萨丕尔看来，语言的实质不在于内容，而在于它的形态结构。词汇和文化（包括神话、宗教思想、社会组织类型、工艺技巧等）可以在语际之间"蔓延"，但这种"蔓延"只是加在语言结构核心表面上的，不能产生深刻的结构影响。从异文化的影响来说，语言（这里指的是它的结构形式）也许是"最闭关自守、最顽抗的社会现象"，"把它灭绝了倒比瓦解它本身的形式还要容易些"。而从本民族文化的影响来说，如果可以证明文化在其一切具体内容之外，另有一种内在的形式或规模，那么，才可以说在文化上找到了可以和语言类比的名义，可以和语言发生关系的手段。而在没有发现和揭露这种文化上的纯粹形式格局之前，最好还是把语言沿流和文化沿流当作两个不能比较的、没有关系的过程。这个时候，"在语言形式面前，柏拉图和马其顿的牧猪奴是同伙，孔夫子和阿萨姆的猎取人头的野人是同行"。

萨丕尔这种对语言与文化关系的理解，可以说是一种深刻的简单和武断。我们不妨把它置于早期人种语言学的历史背景之中。早期人种语言学（Ethrolinguistics）的研究，专注于词汇与非语言学的文化的关系。它显示词汇给文化内容提出一个指数，并借此表明一种文化几个方面的相对重要性。例如美国西南部的阿帕车部落以狩猎和采集食物为主，有关野兽、植物和环境特征的词汇就十分丰富。北太平洋海岸的印第安人以渔业为主，有关鱼类和捕鱼工具与技术的词汇就特别多。在日语和朝鲜语里，一套社会等级的复杂体系不仅反映在一般词汇中，而且也反映在代词体系这样的词汇形式特点中。萨丕尔认为，词汇层面上这种显而易见的语言与文化的关系并不是本质性的关系。如果要追寻语言与文化的本质联系，就必须在它们各自的结构系统中找到对应之处，探寻那种整体结构上互为映射的内在联系。这里所说的结构，不是词汇结构，而是语言的"生命格局"——语法结构。因此，萨丕尔早期研究中对语言与文化相互关系的保留态度，预示着作为一个人类学者对这个

问题的更高追求。萨丕尔是武断的，然而他又是深刻的。他的这种“保留”，最终激发了他的学生沃尔夫提出著名的语言文化相对性假说。近年来，我们在对汉语的文化语言学研究中，正是用同样的思路，探讨了汉民族文化心理与汉语语法的“同构”（参见拙著《中国句型文化》，东北师范大学出版社 1988 年版）。

毫无疑问，萨丕尔是继鲍阿斯之后，第一个系统地阐述人类语言学理论和方法的语言学家。他把受行为主义思潮“洗礼”而日渐“僧侣化”的描写语言学，重新置于文化生态环境之中，从而赋予结构主义语言学以新的血液和生命。正如爱德尔堡姆所说：“对于萨丕尔来说，语言的形式描写和分析只不过是语言学者工作的开始。因为他把语言学了解为一种社会科学，把每一种语言了解为整个文化的一个方面。在他的著作和教导中，他强调了在文化环境中处理语言现象和在社会背景中研究言语的重要性。”其实，萨丕尔的贡献不仅在于一个人类学者对语言与文化关系的热忱，更重要的是他以他的人类学实践，确立了一种对待语言的人文主义科学态度和操作方法。他对语言现象的人文主义关切与思考，不仅体现在语言学对人文科学的外部参与，更体现在对语言结构本体的文化内涵与思维建构的深刻洞察（这在他的后期研究中尤为显著）。由于这种洞察建立在人类学的田野工作基础之上，这就使它在理论形态上较之欧洲语言人文主义更为丰润和充实，在方法论上更为具体而富于实践意义。萨丕尔的人类语言学以其一脉贯注的人文主义热情和创造性活力，为他以后的人类语言与文化研究，提供了取之不尽的思想财富。

二、沃尔夫的语言相对性原理

沃尔夫（Benjamin Lee Whorf，1897—1941）是萨丕尔之后颇有影响的人类语言学家。由于他对他的老师萨丕尔语言模型理论

的深入具体阐释和论证，他的学说便和萨丕尔的名字联系在一起。这就是著名的“萨丕尔——沃尔夫假说”(Sapir－Whorf Hypothesis)。

沃尔夫原是一位化学工程师。他在麻省理工学院毕业后，在一家保险公司担任消防技术工程师，负责调查失火的原因。他在工作中发现，导致失火的原因除了客观环境外，还有一些奇怪的现象，即对环境的错误理解。例如，语言标志本身常常使人对易燃品放松警惕，因而引起火灾。沃尔夫说：

> 在标有 gasoline drums(汽油罐)的仓库附近，人们的行动也与之相适应，即保持着高度警惕。但是，在标有 empty gasoline drums(空油罐)的仓库附近，人们的行动就不同了：警惕性不够，随便吸烟，甚至乱扔烟头。然而，这些“空”(empty)油罐可能更危险，因为油罐里有易爆炸的蒸发气。尽管存在着真正的危险，但语言分析却是以表示没有任何危险的“空”这个词为依据的。empty(空的)一词可能有两种不同的用法：(1) 作为 null、negative、inert(空的)等词的准确对应的同义词；(2) 用来表示一种物理状况，而不管(在我们所举的实例中)油罐或其他容器中有蒸发气、残余的液体或其他任何残存物质。上述实际情况是用第二种用法表示的，但人们在这种情况下行动时，想到的却是第一种用法。这就是人们受纯语言因素作用而产生粗心行为的一般过程。①

又如在一间木材蒸馏厂里，金属蒸馏器是用一种由石灰石成分构成的物质来绝缘的，这种物质称为“石灰石丝”(spun limestone)。人们听到石灰石的“石”字，就误认为是一种不燃物质，没有采取防火措施，谁知蒸馏器内的石灰石遇醋酸气竟变成钙丙酮，

① B・Whorf："The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language", in J・Carroll (ed)：Language, Thought and Reality：Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, MIT. 1956.

见火受热便燃烧起来。

从许多类似的事例中，沃尔夫获得一种强烈的印象：语言影响人的行为。人类生活在很大程度上建筑在人群的语言习惯上。这最终导致了沃尔夫对语言的强烈兴趣。从 20 年代开始，他研究了墨西哥的 Aztec 语和 Maya 文字。1931 年萨丕尔在耶鲁大学任人类学教授，开设语言学课程。沃尔夫在听课的同时，在萨丕尔的指导下，对印第安语，特别是霍比(Hopi)语，开展了深入的调查研究。1956 年，沃尔夫的文稿由卡罗教授整理成集，名为《语言、思想与现实》。

沃尔夫吸收了萨丕尔的两个互有关联的重要思想，即：

(1) "现实世界"在很大程度上，是不知不觉地建立在人群集体的语言习惯上的；

(2) 从来没有这样相似的两种语言，我们能够把它们看作是表现了同一个社会现实。

前者表明语言有力地决定了人对世界的认识，是形成人的世界意象的积极因素。沃尔夫将它表述为"语言决定论"(linguistic determinism)。后者表明，不同的语言有不同的决定认识的方式，世界意象随着人所赖以思维的语言体系的不同而不同。沃尔夫将它表述为"语言相对性"(linguistic relativity)。

沃尔夫继承了欧洲语言人文主义的反逻辑主义立场。他对人类思维范畴的来源作了深刻的反思。早在古希腊时代，柏拉图和亚里斯多德就对这个问题作过完全不同的表述。亚里斯多德认为：

说话是心理经验的符号，而文字又是说话的符号。人类不会有相同的文字，也不会有相同的发音，但是这些文字和声音所代表的心理经验以及这些经验所反映的事物，对大家都是

共通的。[1]

这就是说，思维范畴是人类共同的，是第一性的；语言则是表现思维的符号，是第二性的，所以它因民族的不同而不同。柏拉图指出：

我有一个想法：心灵在思想的时候，它无非是在内心里说话，在提出问题和回答问题……我认为思想就是话语，判断就是说出来的陈述，只不过是在无声地对自己说，而不是大声地对别人说而已。[2]

这就是说，思维即语言，思维范畴之源是语言。

沃尔夫反驳亚里斯多德以后的泛逻辑主义思维本体论思潮。他在《科学与语言学》中指出，自然逻辑认为语言无非是用来表达思想的，而思想的形成是一个独立的过程，不受语言的影响；支配思想的是逻辑和推理，这是人类共有的思维方式；不同的语言无非是表达这些思维方式不同的手段——这些观点有两点谬误：

第一，自然逻辑未认识到，对说话人来说，语言现象主要是一种"背景性"(background character)现象。这种背景性现象因语言而异，并没有共同的规律，更不能成为推理的共同基础。研究这种背景性现象是语法学家或语言学家的任务。任何人包括逻辑学家，在进行逻辑推理时，都要使用他自己的语言，都在无意识地运用那些他自己无法控制的背景知识。

第二，自然逻辑把通过使用语言而取得一致的意见，跟语言本身混为一谈。语言的形式和分类，是一种十分复杂的系统。人们在取得一致的意见之前，必须共同掌握这个系统，因为一切的协议都要通过语言过程才能达到。另一方面，要取得一致的意见并不一定

---

① Zeno Vendler, "Wordless Thoughts," in William C. Mc Cormack et al (eds): Language and Thought: Anthropological Issues (The Hague: Mouton, 1977).

② Zeno Vendler, "Wordless Thoughts," in William C. Mc Cormack et al (eds): Language and Thought: Anthropological Issues (The Hague: Mouton, 1977).

需要具有关于语言系统的背景知识;但是,所讨论的问题越复杂,就越需要这种知识的帮助。譬如航海,小孩可以不懂地理、天文、数学和国际政治,仍然能够在港口里驾驶他的小船;但是对一名远洋轮的船长来说,却十分需要掌握这些科目的知识。

沃尔夫在将语言"内化"为一种民族无意识或潜意识的内在格局的同时,细致地阐发了萨丕尔关于"语言的内面是思维模式"的思想。他在《语言、思想和现实》中指出:

> 实际上,思维是最神秘的。我们现在所有的关于思维的最好的说明,是由语言的研究所提供的。语言的研究表明:一个人的思想形式,是受他所意识不到的语言形式的那些不可抗拒的规律的支配的。这些形式是自己的语言的那些觉察不到的、错综复杂的系统化——这是很容易看出的,只要我们把这种语言同别的语言(特别是那些属于别的语言族的那些语言)作一个公正的比较和对比的话。思维本身总是在一种语言中,在英语中、在梵语中或者在汉语中。每一种语言都是一个庞大的形式体系,而每一个这样的形式体系又不同于其他的形式体系;在这样一个形式体系中的那些形式和范畴,都是一种文化规定——人们不仅应用这些形式和范畴来交际,而且还应用它们来分析自然,来注意或忽视关于关系和现象的某些类型,来引导他的推理和建造他的意识的大厦。

当然,在日常的语言运用中,语言结构并不呈现于人们的意识之中,因为使用语言时注意到的只是语言结构所表达的语义内容,而不是语言结构本身。因此,人们不容易意识到他们通过语言得到的对客观世界的认识,已经带上了他们语言的色彩,已非客观世界的本身。

经过这一番澄清与阐释,沃尔夫拨开了笼罩在语言"背景"之上的思维逻辑云雾,把语言作为一种"文化规定",还语言以本体论的地位,从而奠定了语言决定论和语言相对性原理的理论基础。沃

尔夫指出：每种语言的背景性系统（即语法），是表示思想的一种再生产的工具；确切地说，它本身就是思想的塑造者，是个人心理活动、个人分析现象、个人综合思想资料的纲领和指南。思想的形成不是独立的过程，即从旧的意义说不是一个严格合理的过程，而是一个特定语法的组成部分，而且在不同语法之间其差异也大小不一。我们分析自然现象，是按我们的本族语规定的方向进行的。我们往往看不到从大量现象中分离出来的各种范畴和类型的存在，因为它们就在我们每个人的眼前而使人熟视无睹。相反，宇宙万物以万花筒般滔滔不绝的印象之流呈现在我们眼前，这些印象必须由我们的头脑来加以组织，也就是说，主要由我们头脑中的语言体系来组织。我们之所以能够分解自然，将它组成概念并赋予意义，主要是因为我们都同意按照某一协议，把各种自然现象组织起来。这一协议适用于我们整个言语社区，而且体现为我们语言的形式。这种协议当然是隐含的，无需明确地说出来的；但是它的条件却是绝对有强制性的。除非我们按协议的规定那样去组织和划分材料，否则我们就无法进行交谈。因此，除非人们的语言背景是一样的，或是经过某些方法取得一致，否则即使让人们接触了同样的自然现象，他们也不会对宇宙取得统一的看法。[①]沃尔夫指出：

> 使用截然不同的语法的人被自己的语法结构强制着对外表相同的事物进行各种不同的观察，作各种不同的评论，因此，作为观察者来说，他们不可能被认为是相同的，因为他们对世界所持的观点有不同。[②]
>
> 这个事实对于现代科学是很重要的。因为它表明：任何个人都没有自由来完全不偏不倚地描述自然，即使在他认为自己是最自由的时候，他也是被迫采取了某些方式的解释。在这些方面，最近乎自由的人，就是那些熟悉许多种差别很大的语

---

①②B · Whorf: Collected Papers on Metalinguistics. Washington, 1952.

言体系的语言学家。到目前为止，还没有一个语言学家具有这样的能力。这样，我们就被导致一个新的相对论原理。这个原理认为：同一个物理证据，并不使所有的观察者都得到相同的宇宙图像，除非他们的语言背景是类似的或者能够以某种方法互相校定的。[1]

沃尔夫就是这样提出了语言相对性原理。它的前提与洪堡德以后欧洲语言人文主义对语言世界观的认识是一致的，即一种语言不单是一个把我们的想法和需求变成声音的译码程序，相反，语言是一种成形的动力，它通过提供表达的习惯用法，预先安排好人们以某种方法观察世界，因而引导人们的思想和行为。沃尔夫在此基础上进一步认为，人们对世界的认识由于受制于所在民族的语言，因而仅具有相对的真理性。不同语言的形式，形成不同言语社团的认知系统和意识"背景"；不同的系统和背景，使各言语社团的世界观呈现出相对性。由于语言和世界观的这种内在的、根本的联系，所以人类语言形式是相对的，世界观也是相对的。"每种语言都有它自己的超物理世界(Metaphisics)"。沃尔夫并且暗示了语言形式的不同是无法互相校定的。用相对论来揭示语言的世界观涵义，提出语言所包涵的对世界的认知系统具有相对性，这是沃尔夫自洪堡德以来对语言本质的人文主义理解的更为彻底的阐释。

美国语言学家格林伯格在一次讨论语言相对性原理的会议上曾这样认为：沃尔夫的观点可以追溯到18世纪末的赫尔德，但对沃尔夫影响最大的还是洪堡德。洪堡德的著作影响了哲学家卡西尔和语言学家魏斯格贝尔。卡西尔就曾指出："语言的区别与其说

---

[1] B·Whorf: "The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language", in J·Carroll(ed.): Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf, MIT, 1956.

是来自声音和符号的区别，不如说是来自世界观的区别。"[1]魏斯格贝尔也指出："语言不是物质世界的简单反映，它体现了人们对这个世界的智力改造。"[3]当然，对沃尔夫发生直接影响的是萨丕尔。沃尔夫在他的重要论文中，直接引述萨丕尔《语言论》中关于人类并非孤立地生活在客观世界或社会活动世界里，而是生活在语言的支配下，和现实世界在很大程度上无意识地建立在各个集团的语言习惯上的观点。如果说，沃尔夫与他的老师有什么不同的话，那就是萨丕尔还只是在语言"内面"的意义上考察思维模型，沃尔夫则企图直接揭示语言与文化模型之间的联系。由于这种明显的思想渊源关系，语言相对性原理又被称为"萨丕尔—— 沃尔夫假说"。

三、沃尔夫假说的世纪论争

沃尔夫假说在20世纪上半叶的人类学、社会学、哲学、心理学、语言学等一系列人文科学研究中，产生了巨大的影响。沃尔夫于1941年早逝后，美国国务院外交研究所于1949年将他的《思想和行为对于语言的关系》、《科学和语言学》、《语言学是精确的科学》、《语言学和逻辑》这四篇文章汇成单行本，题为《四篇关于超语言学的研究》，分发至世界各国。1952年至1954年，先后在纽约和芝加哥召开了语言相对性原理座谈会。直到1973年在芝加哥召开第九届国际人类学和人种学大会上，仍有不少人提出与沃尔夫假说有关的专题报告。在众多的有关沃尔夫假说的评论和研究中，主要有三种倾向：

（一）否定沃尔夫假说

①③J·Carroll."Linguistic Relativity and Language Learning," in J. P. B. Allen and S·Pit Corder(eds.): Readings for Applied Linguistics, London, OUP, 1973.

在否定的意见中，较为极端的是指出用“语言决定论”来讨论母语以外的其他语言时所包含的悖论。葛林伯格指出：

> 如果我们的语言实际上决定我们的思想样式(mode of thought)，那么，沃尔夫是说英语的，他的思想显然是由英语所决定的。这样，他又怎能跳出这种局限，发现了霍比语的不同的范畴，然后又怎样用英语把它写出来，而且又被有着同样局限性的人们所了解呢?[①]

然而一个命题包含着悖论，并不立即导致它的谬误。正如洪堡德所指出，对于语言这样复杂的现象，采用二律背反的方法是可以进行成功的探索的。葛林伯格可能忽略了沃尔夫的这一种意见：

> 任何个人都没有自由来完全不偏不倚地描述自然。即使在他认为自己是最自由的时候，他也是被迫采取了某些方式的解释。在这些方面，最近乎自由的人，就是那些熟悉许多种差别很大的语言体系的语言学家。[②]

否定沃尔夫假说的另一种意见是认为语言不是“决定”对现实的认识，而是“反映”现实。由于沃尔夫在《思想和行为对于语言的关系》一文中，已指出康德的纯粹理性的形式已为萨丕尔的模型式的语言范畴所代替，因而对沃尔夫假说的这一批评，实际上是对人类认识的主体性的批评。

康德认识论的特点在于他认为人类先验地具有一套认识形式，才能把感觉材料组成知识。如果没有这套主体的认识形式，人类就不可能得到普遍必然的科学知识，不可能认识客观世界。康德的认识论表明，人类的认识并不如旧唯物论所理解的那样，是一种从感觉、知觉到概念的循序渐进的单线过程，不是那种被动的、静止的、镜子式的反映或复写。同时，在人类意识之外，也不存在一个

---

① Joseph H · Greenberg, A New Invitation to Linguistics, New York, 1975.

② B · L · Whorf, Language, Thought and Reality.

不依赖于人而存在的外部世界。

从人类的认识这一方面说，人从感觉开始就有一整套主观方面的因素在起作用。人类的中枢神经调节对感觉器官的支配性能，受到人类劳动实践和社会历史的巨大影响。正是在人的适应环境的交互作用中，形成了人的认识器官和思维形式；正是人类的实践塑造了人的整个心理结构。正如马克思所说，人的五官是“全部世界史的成果”。因此，康德所谓的“先验的认识形式”，本质上不是先验的能力，而是历史成果和社会实践的产物。它表明人脑在认识的时候，并不是一个“白板”或受纳的容器，认识不是“客体——→主体”的单向活动。构成认识活动的基础恰恰是认识主体的实践活动。它不仅在形体上，而且按照观念的样子，改变着外部对象。认识也不可能是现实的直接反映。有一个中介，在一定程度上以特殊的方式表现认识，这就是遵循一定规律的主观活动。主体的特性和实践活动，必然渗入对客体的认识。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中也指出：“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。”

从外部世界即客体来说，我们周围的事物大多数不是自然界原有的事物，而是人造的。人的劳动受思维的支配，“最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它在建成了”。[1] 人造的事物是人的本质力量的对象化，是人给自然界打上自己意志的印记。这个时候，客体中包含着主体。没有人的需要、人的意志，也就没有客体，没有客体的价值。人类经验的对象都已处在人的领悟之中，谈论一个不依赖于人而存在的外部世界是没有意义的。

---

① 马克思《资本论》第一卷，《马克思恩格斯全集》第23卷。

20世纪初，新康德主义又进一步强化了康德哲学中的主体性。康德在提出主体借先天的直观形式来整理感性材料，构造认识对象的同时，又承认感性的内容是客观的。新康德主义认为，感性的东西无论在形式上还是内容上，都是主观的东西，在认识中没有任何东西不是由思维所决定的，也没有任何东西不能为思维所规定。任何感性经验的规定，同时又是思维的规定。沃尔夫从人类学的观点出发，认为这种"思维的规定"本质上就是语言模型的规定。萨丕尔把人类的世界体系整个地建筑在人的语言模型上。他认为，语言的"形式的完整性和由于我们不知不觉地把它所隐含的预期投射到经验的领域，它实际上为我们规定了经验"。[1]这正是新康德主义的表述。只不过萨丕尔用语言模型代替了康德的纯粹理性的形式。实际上，语言规定经验的整个过程，是主客体融为一体的意义创造，是人类通过实践的"询问"，展示世界意义的过程。世界总是意味着对某种主体而言的世界，对某种语言而言的世界，它已经被主体及其语言解释过了。虽然原始的自然界对于人的意识而言，总是据有优先的地位，然而那是一个对于人类没有意义的环境。人类谈论的自然界，是人生活于其中的自然界，是人化了的自然界，如马克思所说，必须"把感性世界理解为构成这一世界的个人的、共同的、活生生的、感性的活动"。因而不存在纯粹的非语言、非主体的自在之物。于是现实的人及其实践，以及作为人性第一要素的语言，获得了本体论的地位，客观世界成为主体参与的意义对象。

新康德主义对康德哲学的另一方面的修正，是强调了社会科学研究中的个性意义。康德认为一切种族和民族的认识规律是有共同性的，纯粹理性的范畴也有共同性。新康德主义认为，自然科学所利用的是由特殊到一般的方法，或者说普遍化的方法。它的目

---

[1] E·Sapir: Conceptual Categories in Primitive Languages, Science, 1931.

的在于寻找自然界中的"规律"、"齐一性"、"共相"、"不变的形式"。社会科学利用的是对特殊的、具体的事件进行描述的方法，或者说个别化的方法。其目的在于把某一过去的事件，丝毫不走样地重新复活于当前的观念中。这是因为现实以特殊的和个别的东西为基础，无论在何种情况下，都不能从一般要素出发来构造它。事物的真实存在正是其作为具体的、特殊的事件的存在。从这一点出发，在研究人类认识的时候，不同的民族有不同的"现实世界"，有不同的基本认识规律。甚至关于物质、时间、空间的概念，都要依靠这些概念所赖以形成的各别的语言的本质。沃尔夫认为，在萨丕尔关于各种语言都有它特有的结构"本性"学说中，已经包涵了这种思想。萨丕尔的语言观和语言分析的人文主义范型，都出于对人类具体语言特殊性的充分尊重与贴切感受，尽管他认为语言学是人文科学中较能精确分析的学科。

可见，以"反映论"来否定"萨丕尔——沃尔夫假说"，实际上代表了一种"物质环境决定了人的意识"，因而"意识反映现实"的陈旧哲学命题。这一命题受到了现代物理学和心理学的挑战。相对论和量子力学证明，主体对客体的时空特性认识，不能离开主体和客体的关系，不能离开主体选择的参照系。在对微观客体的认识中，不可能排除主体操作活动和观测工具的影响。发生认识论更是从心理学上说明了认识不是单纯起因于主体或客体，而是起因于主客体之间的互相作用。现代哲学的共同特征，也是否定古典哲学的自然本体论、否定存在着不言自明、脱离主体而独立存在的实体，否定主体意识只能摹写、反映这个实体而不能影响它。"萨丕尔——沃尔夫假说"的理论魅力，正在于他们在人类文化研究的新历史条件下，以时代精神重建了被描写语言学所异化的语言本体论——以人的生存活动为中心的本体论。

当然，在对沃尔夫提出的一些具体语言事实论证上，语言学家们有不同的看法。沃尔夫是根据他对印第安语的调查，并将印第安

语和英语加以比较，提出他的假说的，但他并未正式发表过他对印第安语的调查报告。从他所作的语言比较来看，他曾提出这样两个英语句子：

(1) I pull the branch aside.（我把树枝扳开）

(2) I have an extra toe on my foot.（我脚上多了一个脚趾）

沃尔夫指出(1)(2)除了主语 I 和动词现在时外，没有什么相似之处。而在 shawnee 语里，这两句话结构却很接近：

(3) ni－l'θawa－'ko－n－a

(4) ni－l'θawa－'ko－θite

ni 是"我"的意思，l'θawa 是叉状，ko 是"树"、"树枝"的意思，－n 表示"用手引起"，－a 表示动作由主语完成，θite 表示与脚趾有关。因此，(3)等于 I－fork－tree－by hand－cause(我用手把树扳成叉状)，(4)等于 I－fork－tree－on toes－(have)(我脚上多了一个脚趾，像树枝开叉那样)。沃尔夫认为(3)(4)表明 shawnee 人把这两种现象看成本质相同的，(1)(2)则表明说英语的人看不见这两种现象有何相似之处。这是语言决定思维。

语言学家霍根认为，l'θawa 在(3)和(4)中都是"树枝"的意思，只是在(3)中，它是宾语，用于具体的意思；而在(4)中，它是修饰 θite 的，用于比喻义。(3)和(4)可以译为：

(5) I move a branch with my hand.

(6) I have a branch on my foot.

这样，这两句话在 shawnee 语里就不见得那么接近，在英语里也不见得那么分隔。霍根认为沃尔夫的这个例子，只能说明人类的想象能从不同的环境中看到相同之点。shawnee 人能从树枝和脚趾上看到相同之点，英语中 branch 也可同时指河流、油管、道路、鹿

角、家庭、语言或学术研究的一个领域、议院或商业的一个机构等。[①]

沃尔夫又指出SAE语言的时态系统给使用这种语言的人渲染上"时间观念",因而具有"历史感"。霍根认为时态不等于时间观念。一个民族时间观念有过去、现在、将来之分,但并不一定要求语法上有三种时态之分。再说就英语而言,它只有两个表示时间区别的动词形式,即现在时和过去时。它在长期的发展中并未形成单一的表示将来时间的动词形式。它只能借助情态助词(shall, will)、进行式(be+-ing)、半助动词(be going to),和一般现在时等方式来表示将来时间。

罗希在1973年就基本颜色词作了一个实验。他发现新几内亚的达利语只有两个基本颜色词。根据沃尔夫假说,说达利语的人感知颜色的方式,应比讲英语的人少得多。说英语的人用一个基本颜色词去判断该颜色范畴中最好的颜色。这种最好的颜色便叫核心色(focal color)。事实表明,说英语的人在头脑中加工和记忆核心色,比加工和记忆非核心色容易。如果这是由于说英语的人具有这些核心色的特殊词汇,那么,说达利语的人不具备这些颜色词,加工核心色应比说英语的人困难。然而,罗希的实验却表明,说英语的人固然较为容易对核心色随意命名,而说达利语的人学习对核心色随意命名,比学习对非核心色随意命名容易。这似乎说明尽管有不同的颜色词体系,但说达利语和说英语的人都以相同的方式看待颜色。[②]

还有一些语言学家提出,有的语言在使用时强调说话人与听

① Einar Haugen: Linguistic Relativity: Myths and Methads in W. C Mc Cormack et al (eds.): Language and Thought, Anthropological Issues.

② Rosch, E: On the Internal Structure of Perceptual and Semantic Categories, in T. E. Mooce (Ed), Cognitive Development and the Acquisition of Language, New York: Academic Press, 1973.

话人之间的熟悉程度，有的则不是。这种差别是否影响人的思维呢？例如，在英语中没有分别用“你”和“您”去称呼熟人和生人，而统称“you”。在德语中则用 du 称呼熟人，用 sie 表示客气的称呼。这难道证明说英语的人，对与他人亲密程度的了解比说德语的人少吗？

1975 年艾恩奴西等做了关于语言结构记忆的实验。他指出，在英语，许多概念能多少相同地由动词或名词表示出来，如 attack（进攻）、anger（生气）等都既可作动词，又可作名词。人们甚至能够用动词和名词分别造出语义相同的句子。例如：

(1) The attack of the army was swift.
（这支军队的进攻是突然发起的）

(2) The army attacked swiftly.
（这支军队突然发起了进攻）

(1)和(2)语义是基本一致的。只是从结构上看，(1)的 attack 是事物性的，(2)的 attack 是活动性，并有时间限制的。根据沃尔夫假说，这种结构上的区别在思维中是重要的。那么说英语的人，应该超出对句子表面一串词直接记忆的范围，而把它们记住。但实验却表明这种结构上的差别，在几分钟内就被听话人遗忘了，以致于回忆不出他们实际上听过哪个句子，留在记忆中的只有语义。[1]

1969 年，乌尔坦在一份研究报告中披露，主语(s)、谓语(v)、宾语(o)在世界各种语言的句子中，出现的顺序比例是 SOV：44%；SVO：35%；VSO：19%；VOS：2%。从中可见大多数语言都是主语在先，这是因为一个活动总是先有主体，然后才作用于客

① Iannucci, D. E. and Dodd, D. H: Surface Syntactic Structure and Linguistic Memory: Some Experimental Evidence. San Jose State Occasional Papers in Linguistics(vol. 1), 1975.

体，因而主语自然在先。语言符合人的感知和思维，而不是相反。[①]

在西方心理学界，60年代初曾提出一种与沃尔夫假设相对立的认知假设(cognition hypothes)，认为认识先于语言，思维决定语言。瑞士心理学家皮亚杰认为，从语言和思维发生的起源来看，逻辑运算的起源比语言要深远得多，而且发生得较早。语言并非构成逻辑的根源。恰恰相反，语言由逻辑所构成。逻辑运算从属于普遍的动作协调规律。这些协调控制着所有的活动，包括语言本身在内。

皮亚杰以没有语言但有感知—运动形式的聋哑儿童和有语言但缺乏感知—运动形式的盲童为例，来说明这一点。聋哑儿童没有语言，却有思维。他们的逻辑发展经历着和正常儿童同样的发展阶段，只是发生得较晚。而掌握了语言的盲童的思维作业却比正常儿童迟缓得多。相对来说，聋哑儿童比盲童发展较快，这是因为盲童的感知—运动格式从一开始就受到妨碍。一般的协调动作进行缓慢。他们在语言方面的协调，并不足以补偿这种迟缓。

皮亚杰以儿童语言和思维的发展过程为例，他认为儿童的智力活动并不来自语言，而是来自动作。一岁半至两岁的儿童智力活动，处于感觉——肌动阶段(sensorimotor period)。儿童通过同化和适应，学会把感觉和肌动协调起来。例如，看见系铃的绳子，就会拉动以发出铃声；看见一件物件在桌布上，懂得拉桌布去取得物体。但这时的儿童，没有思维和语言。语言出现于儿童出生后第二年的中期，但在这以前就已经有了感知—运动智慧。这是一种自有其逻辑的实践智慧。

两岁至四岁的儿童处于象征思维阶段(symbolic thought per-

① Ultan, R: Some General Characteristics of Interrogative Systems, Working Papers in Language Universals, Stanford University, 1969.

riod)，已学会使用象征(包括语言)来表现自己，例如玩象征性的游戏，进行延迟模仿、绘画、语言等。语言是象征功能的一种特殊形式，它在动作内化于表象和思想方面起主要作用，但它只是许多象征作用中的一种。它虽然能增强思维的速度和广度，但不是逻辑运算发展的动力，只不过是为儿童智力发展服务的各种符号工具中最重要的一种。

四岁至七岁的儿童处于直觉思维阶段(intuitive thought period)，他们已逐步具有形成概念的能力，但那不是由于语言，而是根据观察而作出的直觉判断。

七岁至十一岁的儿童处于具体运算阶段(concrete operation period)，进入初级的逻辑思维。但仅仅通过语言的训练，掌握一定的表达方法，并不能保证逻辑运算结构的获得。儿童是先具有这种实际的运算能力，然后才有表达它的语言能力。是智慧运算促进了语言的进步，而不是相反。

十一、二岁的儿童处于形式运算阶段(formal operations period)。他们已能在假设的基础上进行归纳。语言是进行形式思维必需的条件，但光有语言还不足以使儿童进行形式思维。儿童是在和现实生活接触中，首先发展了形式思维的能力，然后才发展表达它的语言能力的。

总之，语言和思维互相依存，同时产生。但两者都依赖于智力。智力先于语言，而且独立于语言之外。[①]

尽管对沃尔夫假说存在种种不同意见，然而这些意见中的每一项讨论，都有助于对人类语言在形成人类思想认识过程中的作用作深入探讨。在某种意义上，正是沃尔夫对人类“世界图景”的深层模式的语言性的深刻洞察，推动了20世纪对语言的积极思考，

① J · Piaget: Language and Thought from the Genetic Point of View, in P. Adams(ed): Language in Thinking (Harmondsworth: Penguin, 1972).

促成了广泛的泛语言主义思潮。对沃尔夫假说所作驳论的旷日持久，本身就说明这一假说具有深厚的内涵。而迄今为止的诸多驳难往往失之肤浅。

例如，一种语言颜色词体系的形成，总是出自某种文化需要。在这种需要的前提下，语言规范着人对颜色的感知。这当然并不妨碍一种文化的人，在另一种文化的人的"教导"下，学习另一种颜色词体系，因为决定人的颜色感知的物质基础，是人的视觉生理结构，只不过这种基础无可挽救地在语言的规范下才成为一种文化意识。人类学家彼德·伍尔夫森指出：

> 现实对我们大家来说都是一样的。然而，我们的神经系统却是在受不同种类、不同强度、不同时间的持续流动的各种感觉所冲击。显然，这些感觉都没有到达我们的意识；某种滤筛系统使它们处于可控制的地位。沃尔夫假说提出这个滤筛系统是一个人的语言。实际上，我们的语言提供给我们一副特殊的眼镜，它使某些感觉彰著显现，使另一些感觉黯然失色。因此，当感觉为神经系统所接收时，只有一些被提带到意识的水平。①

又如第二人称有没有"您"和"你"的敬称与非敬称区别，我们固然不必据此判断一个民族的人是不是知道人情亲疏，但它无疑标志着人与人关系的一种文化心理结构。

再如人对句子语义的短时记忆，往往兼顾结构和语义，长时记忆则只记住句子的语义，这本已是现代语言学的一个常识。attack这个词究竟是动词性（活动性）还是名词性（事物性）的，词形本身并不规定，因而谈不上什么"结构上的区别"，更谈不上这种"结构上的区别"在思维中如何重要。沃尔夫指的是说英语的人之所以严

① P·伍尔夫森《语言、思维与文化》，见V·P克拉克、P·A·伊古尔兹及A·F·罗萨编《语言》，纽约，圣马丁出版社，1972年版。

格区分“东西”(thing)和“事件”(events),是因为英语把大多数的词划分为动词和名词。这种“大格局”无疑是深刻的,attack 显然与这一大格局无涉。它只是驳难者的一个小小的技巧。另外,当沃尔夫谈到语法结构的时候,他显然是指那些同语义结构相一致的句法—语义结构,否则他无法在语法结构的层面上展开他对世界观的阐释。这一点从洪堡德到萨丕尔都是一致的,不应该引起不必要的误解。顺便说一句,attack 这个词倒有些像沃尔夫所指出的温可阜(Vancouver)岛居民所用的努特卡(Vootka)语。那里对一切事件都用一个词类来表示。如一所房子既可以说成“A house occurs”(一所房子出现),又可以说成“It houses”(房子住人)。沃尔夫说这似乎表明一种对自然界的一元化观点。这很自然地使中国读者想起古代汉语中大量“实字虚用”与汉民族“天人合一”的有机统一宇宙观的内在联系。

至于说到世界上大多数语言都是“SOV”或“SVO”的,这本身就代表着一种印欧语偏见。汉语中就不存在印欧语意义上的“S”(主语)。至于说一个活动总是先有主体,然后才作用于客体,那么汉语中一半以上的句子都是先有一个客体,然后主体对客体作出评论。例如:“婚姻的事情我作主。”还有一部分句子是客体作为一种场景在先,主体在后。如:“台上坐着主席团。”即使在一部分主体先、客体后的句子里,主体也往往不出现,据说是被“省略”了。其实这不过表明这类句子中,客体更具有实质性。我们再撇开这些不说,即使按乌尔坦等人的统计数字,那么至少有 21%的人类语言,不是主语在先的。这恰恰足以旁证沃尔夫的语言世界观假设。

皮亚杰的认知假设,严格地说只限于儿童智力和思维的发展,或者说只局限于青春期以前的儿童语言和思维发展的相互关系。然而,人在青春期以后,才有了更复杂的社会联系。他的语言与思维才具有更深刻的社会内容。这一点,使认知假设与沃尔夫假说失去了可比性。

另外，如果说认知决定语言的发展，那么当儿童具有某种认知能力的时候，他的语言表达却在分阶段地发展，二者之间看不出有什么因果决定的联系。以否定为例，在正确的语言表达方式之前，其发展阶段为：

(1) No wipe finger.（不要抹你的手指）

(2) Why can't cracker talk?（为什么饼干不说话?）

再以自称为例，从开始时直接用自己的名字到用正确的语言表达方式，其发展阶段为：

(1) Adam home.（亚当回家）
Pick Adam up.（把亚当抱起）

(2) I making coffee.（我在弄咖啡）
I Adam driving.（我亚当在驾驶）
What me doing?（我在干什么?）

(3) Can I put them up on when I go outside?（我到外边去的时候可以穿上它吗?）

(4) You want me help you?（你要我帮助你吗?）

否定和自称都是一种认知能力。如果说认知决定语言，上述语言形式的分阶段掌握，却明显与认知结构无涉。儿童语言的发展，也不完全受认知的复杂程度所决定。克罗默认为，在儿童语言的习得过程中，儿童必须先具有某种认知能力，然后才能把他的认知编码，成为特定的语言形式；但语言系统自成体系，要了解语言习得，还须专门研究这个系统。语言有自己的根源和发展规律，不是认知所能解释得了的。对这种特定的语言过程我们却知之甚少。[1]

（二）论证沃尔夫假说

---

[1] Richard Cromer: "The Strength of the Weak Form of the Cognitive Hypothesis for Language Acquisition" in Victor Lee (ed): Language Development, London, Croom Helm 1979.

卡罗等语言学家为证实沃尔夫的假设，曾在1967年进行过一次著名的调查，叫做“比较心理语言学西南部调查”(Southwest Project in Comparative Psycholinguistics)。他们发现在美国西南部Navaho语里，在使用“拿”这个动词时，必须视所拿的物体来决定使用什么形式的动词形式。如果是长而柔软的物体(如绳子)，要用一种形式；如果是长而硬的物体(如柴枝)，则要用另一种形式。根据语言决定论，说Navaho语的儿童应该比说英语的儿童，更早地学会按形状来区别物体。心理学家曾经发现英美的儿童是按体积和颜色来区别物体的。卡罗等在Navaho人的居留地找了一组说Navaho语的儿童和一组说英语的儿童，让他们在三件物体中挑出两件最接近的物体。例如一根黄木条，一条蓝绳子，一条黄绳子。结果发现说Navaho语的儿童较习惯按形状来区别物体，他们总是认为黄绳子和蓝绳子较接近；说英语的儿童则习惯按颜色来区分物体，他们总是认为黄木条和黄绳子较接近，这种习惯一直到7岁以后才改变。这一现象能够证实语言影响儿童的认知能力。然而，卡罗等人在其他地方调查时又发现，波士顿的说英语的白人儿童也按形状来区分物体，而哈莱姆黑人贫民区的说英语的黑人儿童又按颜色来区分物体。看来，论证工作还需进一步深入。

沃尔夫认为，理解语言的“超物理世界”中的差异，最好的办法是对比各种语言，特别是对比在其成素中记载着语言“超物理世界”基本范畴的语法构造。霍杰在他主编的《文化中的语言》一书中指出，正是由于语法上的差异，有时甚至连最简单的词组也很难从一种语言译成另外一种语言。例如，要把英语的his horse(他的马)和his horses(他的若干匹马)译成纳瓦霍语就非常困难。因为纳瓦霍语不仅名词没有复数，而且也没有英语物主代词his，her，its和their那种区分。而纳瓦霍语却区分心理上接近说话者的第

三人称和心理上远离说话者的第三人称。[1]

沃尔夫在他的研究中，充分肯定了语言范畴对思维、认知的影响，这一点为许多科学实验所证明。布鲁纳在解释人的认识发展过程时指出，这是一个由动作表达方式到肖像表达方式，最后进入语言符号表达方式的过程。儿童首先用动作的(enactive)术语来表达他们对世界的经验。例如，对于如何骑自行车的知识是被编码和表现在一个运动的图式里。然后，儿童学会用肖像的(iconic)方式，即意象或图形来表达信息。这是一种心目中的图画，它代表那些知道或曾经看见过的东西，例如记起一位朋友的面孔。但是，当一个人必须在内心把一个问题的成分转变为新的模式时，仅仅有意象就不够了。因为意象只能将旧的模式"复原"，却不能将旧的模式"换位"转变为新模式。布鲁纳等人以一系列的儿童认知实验证明，五岁以下的儿童对于一堆被打乱秩序的玻璃杯，只能按原秩序复原；"放回它们原来的地方"。他们被原来模式的意象所支配。而七岁的儿童已能将原来的玻璃杯排列模式换位成一个新的格局，因为他们有能力更多地利用语言这个可以代表和转换信息的符号系统。意象必须以经验的知觉为基础，而语言符号可以代表抽象的观念，其中包括转换、规则和概念。

布鲁纳根据实验认为，语言是认识发展的主要力量之一，因为儿童总是试图发展与他在语言中听到的抽象概念相应的图式。"成人的思想能够超越具体现实严格的限制，并且进一步考虑假设的可能性，其原因之一是一千个词——或者更少得多的词——比一张图画更有价值。"[2]在这一点上，他与皮亚杰不同。皮亚杰认为，儿童使用语言是由他认识发展的水平决定的。布鲁纳则把认识发

[1] H·Hoijer(ed) Language in Culture, Chicago, 1954.

[2] J·S·Bruner and H.J Kenney: On Multiple Ordering, in J.S. Bruner, R.R. Olver and P.M. Greenfield(eds): Studies in Cognitive Growth, New York, Wiley, 1966.

展看作是在某种程度上由语言决定的。他认为人类智力活动的发展，从婴儿期到它所能达到的完整程度，是通过在智力使用中的一系列技术的进步形成的。生长依赖于技术的掌握(信息的加工)。没有这样的掌握就不能理解生长。这些技术基本上不是"正在成长"的个人的发明，而是由文化以各种效率和成功传递下来的技能，其中语言是首要的。

布朗 1962 年在他的《语言和范畴》一书中指出，一个未知的词提供了去学习一个概念的信号，一个新词就是"一种去认知的诱饵"。例如，当学生们刚接触一门新学科(如统计学)时，对教师使用的一些新术语(平均数、变量、相关等)的意义，开始是不甚清楚的。但是对于每一个新词，学生们都假定会有一种可得到的意义，通过进一步学习便能掌握这些意义。因此，在这种意义上来说，语言符号有助于思维。①

赫尔曼等人在一份研究报告中指出，描述新奇信息的新词能作为一种信息同学习材料中与之有关的视觉或语义的事实相联系，从而影响学习和记忆，即影响学习者的思维。例如，在学习一种如"○—○"这样的视觉形象时，若用语言符号标记为"眼镜"，那么被试者在回忆中再造出来的形象，则看起来更像一付眼镜："○—○"；如果把它标记为"哑铃"，那么回忆中再造出来的形象，则看起来更像一个哑铃"○=○"了。可见在这种情况下，被试者记住了符号标记而不是视觉形象。而且，如果没有语言符号标记，被试者会自己发明符号，以影响尔后他们对回忆中形象的再造。可见，词在思维中是一种编码形式，影响人们对要记住的东西作出选

① Brown, R: Lanuage and Categories, Appendix to Lerome S. Bruner, J. Goodnow, and G. Austin, A Stuof Thinking. New York: Science Edition, 1962.

择。[1]

埃利斯在他1972年的一项研究中发现，用相同的符号去标记不同的刺激，能够使不同的刺激似乎更类似或更相关。当不同的刺激用同一种语言符号去标记时，比对每一刺激分别用不同符号去标记时，更难区分出这些不同的刺激。因为相同的符号促使被试者去确定共同的特征，并因而对有区别的特征发现得较少。由此可见，新“概念”的学习更直接地受语言符号的有效性的影响。[2]

洛夫特斯1975年做了一个实验，他让被试者看一部电影。电影中一辆小汽车最后与一辆儿童车相撞。然后他问一组被试者“你在电影中看到了一辆轿车吗”?问另一组被试者：“你看到了坐在这辆轿车上的儿童吗?”一周以后，问这些被试者是否看到了一辆轿车。结果后一组被试者的回答是肯定的，尽管电影里根本没有这回事。显然，因为后一组被试者在看完电影后，在被询问的问题中含有表示定指的冠词the(这辆)。这表明，来自言语的和非言语的信息，能在记忆中相互作用以改变记忆中所存贮的东西，产生新的信息，甚至在记忆中对从未发生过的事件产生一种“真实感”。[3]

克劳特1973年做了这样一项实验：一位实验者向一群被试者一个一个地乞求为一项慈善事业提供捐赠。对于其中不捐赠的人，一半称为“不慈善的”(A组)，另一半不予评判(B组)。对于其中捐赠的人，一半称为“慈善的”(C组)，另一半不予评判(D组)。一周之后，另一位实验者再向这些被试者一个一个地乞求为另一项慈

---

① Herman, D. T. ; Lawless, R. H, and Marshall. R. W: Variables in the effect of language of the reproduction of visually perceived forms. Perceptual and Motor Skills, 1957. 7(Monograph Suppl. 2, 171—186).

② Ellis, H. C. ; Verbal Processes in the Encoding of Visual Information: An approach to Language, Perception, and Memory In M. E. Mayer(Ed), Cognitive Learning Bellingham, Wash: Western Washington Press, 1972.

③ Loftus, E. F. ; Leading Questions and the Eyewitness Report. Cognitive Psychology, 1975.

善事业捐赠。这时,A 组人比 B 组人捐赠更少;C 组人则比 D 组人捐赠更多。究其原因,正是语言符号标记对人的态度产生了作用。[①]类似的研究还表明,一旦一个人被用言语标记为“异常人”(如少年犯罪者、精神病患者),并被当成异常人看待,那么这个人的思维受到影响。他也对自己具有了这种看法,并保持这种不正常,以便和自我表象保持一致。

日本心理学家筑岛谦三在一次实验中,让德国人听日语中各种各样的拟声词、拟态词,以观察同样的形象是否能从心里浮现出来。在听到日语表示木屐声的“吧嗒、吧嗒”这个词时,德国人的反应是“旗帜在风中飘动的声音”。[②] 在美国的人类学课堂上,当教师说日本狗是“汪汪”地叫,猫是“喵喵”地叫时,学生哄堂大笑。因为在美国英语中,狗是“bow-wow”地叫,猫是“mew-mew”地叫。同样,玻璃破碎的声音,在美国人听来是“哗啦”,在日本人听来是“嘎嚓”。这又说明,拟声词和拟态词,是在各种语言环境中由语言的语音体系决定的;亦即根据各自的文化环境而发生差异的。一旦一个民族的儿童,从语言中掌握了狗是“汪汪”叫的,那么除了“汪汪”之外,狗的一切叫声都好像不被他们听见似的。

人类学家列农伯格等人对美国西南部新墨西哥州的斯尼族,做了一次关于色彩知觉的实验。[③]在英语中红与黄之间的色彩名称有 pink、red、orange、brown、yellow 等许多。斯尼语的全部颜色词有 52 个之多,但在红与黄之间的颜色词却非常少,而且黄和橙是由同一名称来表示的。实验中,把各种各样的颜色板给测试对象

---

① Kraut,R. E.:Effects of Social Labeling on Giving to charity,Journal of Experimental Social Psychology,1973.

② 筑岛谦三《关于语音现象的考察》,《心理学研究》十六卷四号,1941 年。

③ Lennenberg · E · H · and Roberts, J · H: The Language of Experience: A Study in Methodology, (Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, Memoir 13. of the Interration Jaurnal of American Linguistics) 956.

辨别。结果发现，无论是哪一个民族的人，都能准确地辨别有各种细微差别的色彩，但对那些粗略的色彩类别却辨不清楚。例如，斯尼人就无论怎样也不能分辨黄色和橙色。可见语言的颜色词体系，给予说该语言的民族色彩知觉以很深的影响。

美国心理学家布鲁姆70年代初在香港进行一项调查发现，香港人不愿意回答这样一个问题："假如香港当局通过了一项法案，要求所有在香港以外出生的市民，必须每周向警方报告他们的行动，您将有什么意见？"因为这个问题不符合中国人的语言与思维习惯，中国人不习惯考虑纯属虚设的情况。布鲁姆认为，这是由于汉语与印欧语不同，在结构上缺乏"反事实标记"（counterfactual marking）。

英语中的"反事实标记"，表现为条件句中主句和从句的动词的时态"后移"（backshifting）。例如，句子指现在或将来的时候，从句动词用过去时（或 were to），主句动词用 would 加动词原形：

(1) If John were to go to the libray, he would see Mary.

句子指过去的时候，从句动词用过去完成时，主句动词用 would have 加过去分词：

(2) If John had gone to the library, he would have seen Mary.

这种反事实标记，使句子能在没有任何语境提示的情况下，表达反事实假设和推理。汉语要表达这样的意思，必须依赖上下文的提示，如：

(3)（约翰没有去过图书馆）要是他去过，他就会见到玛丽了。

如果没有括号中上文的提出，后面的句子就成了一般的推论句。它的推论前提可能是事实，也可能不是。

布鲁姆设计了一则按照反事实假设和推理写成的故事，用英、汉两种语言写成问卷。经过测试，作出反事实推论的美国学生占89%，台湾大学生占69%，台湾旅馆工作人员占17%。这一结果证

实了说汉语的人不习惯思考纯属虚设的情况。

布鲁姆又设计了一则故事，它既可按反事实假设理解，也可不按反事实假设理解。测试的结果是，按反事实假设理解的英语受试者占 98%，汉语受试者占 6.7%。

布鲁姆设计了第三则故事，它必须按反事实假设理解，并提供了一定的语境线索。测试结果是，按反事实假设理解的英语受试者占 96%，汉语受试者占 50—63%。

后两则设计的测试证实了语境线索对英语表达反事实假设无关紧要，对汉语表达反事实假设至关重要。布鲁姆还做了这样一个实验：

英语：If all circles were large and this small triangle "△" were a circle，would it be large?

汉语：假如所有的圆圈都很大，如果这个小三角"△"是个圆圈，那么这个三角形是不是很大？

测试结果，对这个问题作肯定回答的美国人占 83%，中国人只占 25%。有不少中国人问："这个小三角形怎么可能是圆圈呢？"

据此，布鲁姆认为："汉语里没有任何词法、句法或语调手段来表示话题已经进入反事实假设的范围，明确地指出所谈到的事件肯定没有发生，而只是为了讨论过去、现在或将来有可能出现的情况而作的虚设。""对于某种划分经验的方式，一种语言是否具有相应的结构标记，虽不能决定使用这种语言的人能否按照这种方式思维，却能够促使一种与这种方式相应的、有标记的认知图式(Cognitive schema)的形成。""我们所观察到的英语、汉语之间在反事实标记上的不同，不仅仅是语言形式上的差别，而且反映了操英语的人在划分与整理客观世界的认知方式上与操汉语的人的不

同。"[①]布鲁姆认为这一研究能够对沃尔夫语言相关性假设从认知心理学角度作进一步论证。因为语言的作用是通过形式标记来实现的。在思维形成过程中，语言标记能促使某些与之相应的认识图式的形成，尤其是那些较为复杂、抽象的认知图式。在思维活动方面，语言所标记的认知图式是表达思想的中介，也是认知活动的立足点。这样，布鲁姆就从沃尔夫论证各民族"语言世界观"中认知内容的不同，转入对思维形式不同的研究中。在他看来，语言形式与思维形式有着不言而喻的因果联系。

除了反事实标记之外，布鲁姆又对英语和汉语作了其他方面的比较：

类属概念(generic concept)比较。英语中表示抽象的类属概念的语法手段，是在单数可数名词前加上定冠词，如 the kangaroo 除了指某一只谈话双方都知道的袋鼠外，还指袋鼠这一类动物，即"观念上的袋鼠"。汉语的名词如"袋鼠"，则不能表示类属概念。

事件实体化(entification)比较。英语中表示性质、动作的一些词语加上相应的名词化后缀后可以转变为名词，例如：sincere—sincerity，accept—acceptance。描述状态、事件的主谓结构也可以转变为名词词组，例如 he arrived—his arrival，the committee approved of the proposal—the committee's approval of the proposal。汉语虽有类似的形式，但只是近代汉语受到西方语言影响的结果，而且其使用范围也受到汉语结构的限制。

布鲁姆认为，表达类属概念、事件实体化这些语法手段与反事实标记一样，都对思维由对客观事物的感知向高度抽象的推理的转移有促进作用。一种语言的使用者是否能够形成某种抽象思维的认知图式，并不在于对感知世界的进一步区分，而是取决于这种

① Bloom, Alfred H. 1981. The Linguistic shaping of Thought: A Study in the Impact of Language on Thinking in China and the West. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbanm Associates, Publishers.

语言是否引导思维向抽象的方向发展。[1]

布鲁姆为了佐证他对汉英两种语言因结构形式不同导致不同的抽象思维图式的比较，援引了李约瑟等科学和思想史专家的有关论述。李约瑟指出，尽管中国人也曾用高度抽象的形式来解释客观世界，提出了“阴”“阳”“理”“气”的概念，但是所采取的方式与西方的科学传统对所观察到的现象提出抽象的理论模式的做法不同。中国的数学很早就有了负数和变量的概念，而虚数的概念只是在接触了西方数学之后才产生的。[2]可见中西抽象思维的方式的确不同。在布鲁姆看来，如果没有相应的结构形式，一种语言的使用者就难以形成与另一种语言的使用者相同的抽象思维图式。

在追寻语言与思维、文化的关系中哪一方更为本原，具有原推动力的问题时，布鲁姆吸收了沃尔夫关于语言与文化相互塑造的思想。所不同的是，他并不是在发生论上肯定这一点，而是在发展观上肯定这一点。这与沃尔夫正相反。一方面，布鲁姆认为语言在影响着思维，语言通过思维又影响着文化，这无疑是正确的。另一方面，从发生学上说，无法断定在历史上语言结构形式的产生，与文化对语言结构提出的要求孰先孰后，但文化往往是语言的起因。“在语言发展的某一阶段，人们能不能用这种语言清楚地表达某种事物，取决于各种社会、政治、环境和思想因素所构成的整体。”撇开起源问题不论，发展中的语言与文化是相互制约的。从这一点出发，布鲁姆认为应该探寻一种语言结构之所以这样形成的文化原因，“要想解释(汉语里)反事实和实体化的抽象思维方式没有能够得到全面的发展，仅仅从这种语言的特点上去寻找原因是不够的，

[1] Bloom, Alfred H. 1981. The Linguistic Shaping of Thought: A Study in the Impact of Language on Thinking in China and the west. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.

[2] J. Needham, Science and Civilization in china, Vol. 3: Mathematics and the Sciences of the heavens and the Earth. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

还必须根据社会和思想的影响去解释为什么没有出现对这种思维形式的要求”。[1]洪堡德曾试图探讨这个问题，然而失败了。萨丕尔则认为这类问题“容易提，却不容易回答”。布鲁姆本人也还是“引而不发”，最终未能建树。

在对沃尔夫假设进行论证的过程中，也出现了一些该假设的“修正版”。这些修正版的语言相关性原理试图淡化沃尔夫假说中的“极端成分”，对语言与文化的关系取一种中间的态度。布朗将这种修正版称为沃尔夫假设的弱式(weak form)，卡罗尔则称之为“语言相关性的发展性理论”(developmental theory of linguistic relativity)。[2]

卡罗尔根据他对儿童语言习得过程的观察提出，儿童在习得语言之前，就已通过和环境的接触获得辨认物体的能力。儿童发现有些东西会在不同的环境中反复出现，例如妈妈的脸、面包、洋娃娃等。他还会进一步认识到，不管是从哪个角度看，妈妈的脸还是妈妈的脸；不管形状有何不同，面包还是面包。他开始有了某种心理学上的“感知不变式”(Perceptual invariants)。这些感知不变式所代表的经验的划分，有的是符合自然法则的，如认识到东西没有支撑会掉下来；有的则受制于环境，仅有表面现象，未必符合科学，如把体积和重量联系起来，因为儿童经常感到大的东西重，小的东西轻。儿童学话的过程，部分可以理解为感知不变式加上标记的过程。由此看来，感知先于语言。而在多数情况下，语言提供的标记同儿童所获的感知不变式是一致的。

然而卡罗尔又指出，语言标记可以帮助儿童注意到一些新概念；语言标记同儿童以前所获得的概念不符合时，儿童又是慢慢学会运用语言经验来改变他对生活经验的划分。例如，儿童可能会产

① Bloom, Alfred H, 1981. The Linguistic Shaping of Thought

② J. Carroll, "Linguistic Relativity and Language Learning", [illegible] B. Allen and S. Pit Corder [illegible] Readings for Applied Linguistics [illegible] OUP 1973.

生一种按颜色来归类的感知不变式，把黑色的小狗和黑色的小猫归为一类。但是儿童慢慢就懂得他的语言中并没有把各种黑色物体归为一个统称的词，也就是说他的语言并不是这样划分物体的。这样，儿童学习语言，实际上是按语言的格局对自己的生活经验作了确认和重建。卡罗尔指示，对物体给予语言标记，这对儿童的智力发展起了重要的作用。如果儿童所学的语言只有比较贫乏的表示颜色的词，那他区分颜色的能力就会略差于那些本族语中有比较丰富的颜色词汇的儿童。布朗和兰尼伯格也通过实验证明，颜色词汇丰富的大学生比颜色词汇贫乏的大学生更容易辨认和记忆各种颜色。因此，卡罗尔的结论就是："既然语言对客观经验的编码方式不同，语言的使用者也倾向于按他们的语言所提供的不同的范畴去区别和辨认经验。他们的这些认识也倾向于对行为发生某些影响。"

然而卡罗尔并不认为语言的差别与思维的差别是同质的。相反，他认为思维活动能够独立于语言之外而存在。因此使用任何语言的人，都能辨认谈论语言之间的差异。语言的差异，仅仅意味着在使用这种语言的集团会忽略本族语中不存在的某些差异，这只是因为这些差异在他们的经验中并不突出。例如，英语说 He went to town（他进城了），无需提及使用什么方式进城的。德语却要涉及行动的方式。英语的 go（去）在德语里有不同的表达方法：如果是走路或使用其他自己推动的方式去的，要说 gehen；坐车去的，要说 fahren；骑马去的，要说 reiten。英语里也有 walk（行走），drive（乘车），ride（骑马）这类表示行动方式的词。不过在一般情况下，说英语的人并不十分注意这些方式，不需要把它一一说清楚罢了。另外，一种语言可能在表达某种生活经验时，其指称体系比另一种语言复杂，而在表达另一种生活经验时，其指称体系比另一种语言又简单了。学习或翻译一种外语，就是要注意这种外语中与本族语繁简不同的指称体系。卡罗尔显然把不同语言体系的异同简单化、

理想化了。事实上，各种民族语言的概念体系之间的差异远非这样"一对多"、"多对一"的机械对应。语言对生活经验的规范，也远非游离于思维活动之外。

沃尔夫假说无疑是本世纪语言研究中一个极富魅力的语言人文主义课题。它吸引了众多的人类学家、心理学家、语言学家、社会学家从人类思维与文化的各个角度探究语言的奥秘。文化语言学在人类学的激励下进入了一个更为深刻，也更为现实的探索境界。尽管对沃尔夫假说的争论看上去还远远没有完结，但沃尔夫假说正在带给人们一种对待语言体系文化内涵的终极关切。这种关切具有跨世纪的意义。如果说19世纪是欧洲语言人文主义的洪堡德世纪，那么20世纪将以美洲语言人文主义为其典范——这是萨丕尔—沃尔夫的世纪。

第三节　系统演变的功能主义解释

一、萨丕尔的"沿流"之谜

本世纪20年代，美国语言学家萨丕尔曾指出，语言中任何重要的改变一开头必须作为个人变异存在，这不容怀疑。但是不能就此说，单只对个人变异做一番详尽的描写研究就能了解语言的总的沿流。个人变异本身只是偶然的现象，就像海水的波浪，一来一去，无目的地动。语言的沿流是有方向的。或者说，只有按一定方向流动的个人变异才体现或带动语言的沿流，正像海湾里只有某些波浪的移动才勾画出潮流的轮廓。语言的沿流是由说话的人无意识选择的那些向某一方向堆积起来的个人变异构成的。可见，个人的变异是第二位的，语言系统演变的方向是第一位的。

萨丕尔又指出，语言中每一个要素都有它自己的“沿流”(drift)。没有任何东西是完全固定的。每一个词、每一个语法成分、每一种说法、每一种声音和重音，都是一个慢慢变化着的结构，由看不见的、不以人意为转移的沿流模铸着，这正是语言的生命。同时，语言的沿流又有不同的“深度”。表层的沿流速度较快，因而当一种语言分裂成地方片段之后，就不能在所有的片段里顺着一个绝对同一的沿流流动。但是那些方言分流很快的语言“情节”，往往在语言本性上只占比较非基本的地位。相反，语言深层的沿流变化很慢。那些变得很慢的“情节”，往往在方言产生以前就存在，在方言已经变成互不相识的形式后还能共同保持下去，使已经断绝关系的两种语言经历平行的演变。例如英语的复数形式 foot：feet 严格地平行于德语的 Fuss：Füsse，这种演变趋势在早期日耳曼语中就已经“埋”下了。萨丕尔说：“一种沿流，从语言的轻微调整或扰动开始，会在几千年的历程中引起最深刻的结构变化。例如：只要有一种成长着的趋势，自动地把重音放在词的第一个音节上，就会改变语言的基本类型，使词的最后音节缩减到没有，并促使这种语言越来越多地采用分析法或象征法。”[①] 萨丕尔关于系统内部表层情节是非基本的，因而变化迅速；深层情节是基本的，因而变化缓慢的思想，哈肯协同学在半个世纪之后才做出了理论表述：复杂系统的变化，或具体表现为系统内多状态变量的变化，是多峰重迭的。各种状态变量分为快变量和慢变量两类。快变量就像天空中的流星，转瞬即逝，对系统的进化不起主要作用。慢变量主导着系统演变的进程，支配和控制着整个系统的状态，它们就是系统的序参量。根据这一原理(又称“支配原理”)，哈肯学派运用绝热消去法消去快变量，从而得到慢变的系统方程。亦即将外界对系统的影响以及系统内转瞬即逝的快变量的衰减都忽略不计，以得到非常简

---

① 萨丕尔《语言论》，商务印书馆 1964 年版

洁的易于数学处理的系统微分方程组。

萨丕尔还指出，语言系统演变的本质在于结构本身的平衡。他以语音系统为例。一方面，语音系统的演变不是孤立要素的演变，而是类型化的演变；不是趋向于某几个声音，而是趋向于发音的某几种类型。所有的元音都趋向于变得高一些或低一些。所有的二合元音都趋向于合成单元音。所有无声响的辅音都趋向于变成有声响的，所有塞音都趋向于变成摩擦音。例如英语的长 o 高升为 u，长 e 高升为 i，是把长元音的位置提高这一类型化趋势的一部分。古高地德语的 t 变成 ss，是把古代的无声响的塞辅音变成无声响的摩擦辅音这一类型化趋势的一部分。另一方面，语音系统中一个音的演变可以引起整个结构的调整。单个音的改变往往有推翻原来语音格局的危险，因为它把声音的分组弄得不和谐了。要想重新建立旧的格局而在沿流上不走回头路，惟一可能的办法是让同一组里的其他声音按类化的方式移动。例如由于某种原因 p 移动了，变为和它相应的有声响的 b，原来的一组音 p、t、k，就显出不平衡的形式 b、t、k。这样语音格局就受到了损害。可是如果 t 和 k 也移动了，变为和它们相应的有声响的 d 和 g，原来的一组就以新的形式重建起来了，即 b、d、g，格局本身保全了。如果除了新的一组 b、d、g 外，还有从另一个历史来源专下来的原有的一组 b、d、g，那只有把原有的 b、d、g 变为送气的 bh、dh、gh，或擦音化、鼻音化等发展任何别的特点，只要能保持为一个组，和别的组有区别。“这样的移来移去而不丧失格局，或是只有最低限度的丧失，也许是语音史上最重要的趋势。……它不失为中心的无意识的因素，调节着语音变化的方向和速度。”[1] 这就表明系统演变的核心因素是结构的调节。而之所以需要调节，是由于原有的格局动摇了。但格局动摇的基本原因又是什么呢？萨丕尔认为，为了坚持格局而用很复杂的

① 萨丕尔：《语言论》。

一大串补充性的变化（即调节）来“纠正”某一点上的扰乱，往往会延续几个世纪，甚至几千年。语言的这些精神暗流，无可否认是历史现实，但是极难从个人心理上去理解它。什么是让语音格局动摇的基本原因，哪一股聚积起来的力量会选择这些或那些个人变异来负担重整格局的任务，对此我们几乎一无所知。然而有一点是肯定的，即这基本原因不是物质的，或者说“半生理性”的，而是结构的，或者说“心理”的。一些语言学家用“发音更加容易的趋势”来解释语音变化，殊不知一种语言鼓励某种语音沿流，而这正是另一种语言所竭力抵拒的。我们认为是简单的声音或是声音组合，印第安人会觉得难到无可奈何。既然语音演变的基本原因是心理的、结构的，那么，“我们还没有想到要研究语音格局本身，以及这些格局里的各个成分（一个个的语音）的‘比重’和精神关系，怎么能了解那种会磨灭和重建语音格局的沿流的本质呢？”[①]

显然，萨丕尔是从语音系统的自组织过程来解释系统的演变的。他把系统的自组织，看作是一个结构平衡的破坏与重建的过程。但导致结构失去平衡的根本原因仍是一个谜。这个原因不是物质的，仍需要到结构中各个成分的“比重”和“精神关系”去寻找。我们理解这里说的“比重”和“精神关系”，是指结构中的各个成分在其共时系统和历时系统中的功能负荷。

二、紊乱与协合：系统演变的构造论理解

尽管萨丕尔对语言系统演变的基本原因，或者说其目的性持谨慎的态度，但从系统的自身构造过程探求这个问题，仍可能提出几种解释。

解释之一是紊乱，即系统由组织度高向组织度低发展。

---

① 萨丕尔《语言论》。

这种对系统演变目的的解释，暗含在"内部拟测法"中。内部拟测法的理论根据在于由语言成分发展的不平衡而在系统中呈现的局部的不对称、不规则现象。这些现象表现为系统中聚合上的空格，组合上的互补。这些局部的"坎坷"，为演变的线索的指示和过去系统状态的重建提供了可能。而这种重建的逻辑前提与操作结果，必然是语言系统由过去的组织度高（平衡、对称、规则、无例外）状态向后来的组织度低状态发展，由正常向异常发展，由有序向无序发展。高本汉在本世纪二三十年代研究汉语上古音系统时就认为："古音（指切韵——笔者）系统里的空格给我们许多要紧的暗示。"① 因为语音一般具有很强的系统性、对称性。从理论上说，它不应该在体系中出现"空格"，即有的系列多出或少了一个或几个成员，有的系列的成员在组合关系上呈现出不平行。如果出现了，那就提示语音成分有了异常的演变，据此可以推测这种异常演变前的系统平衡状态。

例如，开口与合口相配是切韵音系的一个特点。高本汉注意到以-n 收尾的山摄，开合的分布很整齐。可是与它相近的以-m 收尾的咸摄除了三等凡韵以外就没有合口字，在分布上留下一个大空格。高本汉据此推断咸摄各等在上古也有合口。由于-m 和前面的介音 u 或 w 都是唇音，-m 被异化成-n，和山摄合口合并，导致切韵音系里出现空档。（这一推断从汕头方言中一些山摄字，如"唤"、"患"收-m 尾得到佐证）高本汉据此认为，可以为汉语上古音系统构拟一套带-m 尾的合口韵以填补这一空格。高本汉又发现切韵音系声母系统中的清塞音和清塞擦音有不送气和送气两个系列，而浊塞擦音只有送气的系列，没有不送气的系列，因而推断这里存在着不送气浊塞音、浊塞擦音的空格。于是又可以为上古音系统构拟一个不送气浊塞音、浊塞擦音的系列。这就给人一个印象：语音系

① 高本汉《上古中国音当中的几个问题》。

统的演变给后世音系留下许多“空格”。为前代音系构拟就是发现这些空格从而填补它的，结果就是系统的过去状态比未来状态完整，系统演变的目的就是组织程度的弱化。

然而，语音史的事实又并非如此统一。例如高本汉根据韵图中群母字只出现在三等韵前，匣母字只出现在一、二、四等韵前，便认为二者的空档正好互补，它们同生一源。可是，后来的研究却证明匣母与群母无关，而与喻三的关系比较密切，分布上也互为补充，在 6 世纪初本为一体。

“内部拟测法”不仅在操作上有形式主义之弊，而且它没有回答系统演变的两个重要问题：(1) 系统演变的结构内因究竟是什么？(2) 为什么一个“完善的”系统要走向无序？

解释之二是协合，即系统由不完善向完善发展。

提出这一观点的，是本世纪 30 年代的结构主义布拉格学派。这一学派在语言系统的共时与历时的关系上持与索绪尔很不相同的见解。

首先，系统的共时分析离不开历时分析。布拉格学派认为，共时描写不能绝对排除进化概念，因为即使在语言的共时研究部分，人们也总是观察到现阶段正在被一种形成中的另一阶段所代替，观察到正在消失的东西、现存的东西和正在形成中的东西。雅可布逊认为，没有历时的研究，也就不可能有共时的研究。语言变化属于语言系统，表现为风格学倾向(年轻人或老年人——或现代主义者和传统主义者——的特征)以及具体的个别人的言语的随时变异的形式。共时不是静态的，而是动态的，就像影片的共时方面不是一个镜头，也不是一个一个单独考虑的一系列镜头，而是处于运动中的一个个镜头。

其次，语言的历史演变本身是一个系统。索绪尔曾经认为："变化永远不会涉及整个系统，而只涉及它的这个或那个要素，只能在系统之外进行研究。"布拉格学派却指出："……然而今日夫

时性研究的结果迫使我们重新检验历时性原理。现象的机械拼合的观念，在共时性研究领域里会为系统概念和结构概念所取代。它在历时性研究领域里也肯定会被排除。一个系统的历史本身就创造一个系统。纯粹的共时性现在似乎是虚妄的了；每一个共时性系统都包含了它的过去和未来，它们是该系统的不可再分的结构成分。"[1]"在语言史上许多事情看来似乎是偶然的，然而历史学家没有权力停留于此。稍微认真的、合乎逻辑的思索就能使我们发现，语言发展史的总线条远不是偶然的，其细枝末节就更非偶然的了。……语言演变的合乎逻辑的特性，是'语言是一个系统'这一事实的必然结果。"[2] 因此，一方面要反对把个别的语言现象孤立起来作历史研究的单一的历史方法，因为它妨碍了对语言系统重要性的认识；另一方面，共时系统的研究又不能脱离历时的研究，不能在共时方法之间设置不可逾越的障碍。总之，语言史上的研究，不仅需避免研究孤立的变化，而且需根据与变化有关的系统来研究变化。

由于把历时变化看作一个系统，布拉格学派用共时比较的方法研究亲属语言与非亲属语言的系统，以期发现语言系统的结构规律和发展趋势。在这一研究中，他们提出，"语系"的概念完全不应以一系列语言共同来源于同一原始语为前提，语音对应规律也存在于一种非亲属语言从另一种非亲属语言大量的借用现象之中。很有可能印欧语言不是从一个原始印欧语分化发展出来，而是印欧语各语支的祖先最初彼此并不相似，仅仅随着时间的推移，由于经常接触、相互影响和借用，彼此才相近聚合起来。因此，语系可能是纯分化的产物，也可以是纯聚合的产物，还可能是两种类型的发展按不同比例相结合的产物。分化占优势的发展呈链条状。其

① 转引自J·M·布洛克曼《结构主义(莫斯科—布拉格—巴黎)》，商务印书馆1981年版。
② N·S·Trubetzky, principies de phonologie. P. XXIV.

中每一种语言都仿佛是连接另外两种语言的中间环节。相邻语言之间由过渡性方言来连接，连接线的伸展超越了语支的界线。聚合占优势的发展则相邻语言呈相叠的砖状。特鲁别茨科依从印欧语言的结构比较中归纳出印欧语的6个结构特征，[1]即：没有元音和谐；词首可能出现的辅音不比词中可能出现的辅音贫乏；词不一定从词根开始；词形的构成不仅借助于词缀，也可以借助于词干内的元音交替；除元音交替外，不受外部条件制约的辅音交替，在构成语法形式上也起一定的作用；不及物动词的主语，完全可以跟及物动词的主语一样处理。特鲁别茨科依认为，这6个结构特征同一定数量的"原始印欧语"的词根、词缀结合的过程可能在几种语言里、在大致相同的时间内同时完成。如果是这样的话，印欧语从一开始就有若干种，并且由于长期并存导致语音、语法结构在类型上的相近，产生"语言联盟"。随着时间的推移，该语言联盟发展成了一个语系。可见，由于把语言的历时变化本身看作一个系统，就有可能从结构上寻找系统演变的规律。

其三，语言系统演变的目的是系统的稳定和重建。索绪尔曾指出"语言却不会有什么预谋"，"变化是在一切意图之外发生的"，"历时事实是一个有它自己的存在理由的事件，由它可能产生什么样特殊的共时后果，那是跟它完全没有关系的"。布拉格学派则明确提出："语言和人类活动一样具有合目的性。""音位系统的变化任何时候都是倾向于一定的目的的。"语言系统的秩序不能像青年语法学派一样，只根据物理的或者历史的因果来加以描述，而应该用目的论来解释。认为语言变化是破坏的、偶然的、盲目的、与系统毫不相干的看法，不仅不合逻辑，而且限制了对语言系统运用中出现的偏差的积极考察。那么，语言变化的目的是什么呢？布拉格学

[1] N · S · Trubetzkoy, Gedanken über das Indoger-manen problem. A cta linguistica. vol · 1, Fasc · 2. copenhague, 1939.

派认为，变化是作为风格差异进入系统的；变化会破坏系统的稳定，但它又以重建稳定为目标。因此由于变化而出现的不稳定状态必然会很快消失。语言是一个能对变化着的周围环境自动作出有目的的反应的适应系统。这一反应作用的目的在于尽可能地维持结构内部的稳定，并使结构更趋合理。语言系统演变的这样一个过程，是一个不断自我组织、自我完善的过程，一个以协合为其动因与目的的过程。

三、系统演变中的“人的需要”

系统演变的构造论解释，其前提是语言系统的逻辑封闭。然而语言在本质上并不是一个自然自足的系统，而是社会性的人与人之间的活动。语言根据社会的特定要求而进化，它的发展的动因在于生活在社会团体中的“社会的人”（social man）的特殊的需要。因而语言的性质及使用都反映着社会的具体的特性。“话语和环境互相紧密地纠结在一起，语言环境对于理解语言来说是必不可少的。”① 甚至可以说，“一个单词的意义，不能从对这个单词的消极的冥思苦想中得出，而总是必须从参照特定的文化对单词的功能进行的分析中推测出来”。②语言活动不得不在人类社会行为的其他方面所组成的复杂体系中进行。这种可以被称为“语言环境”（context of situation）的复杂体系，赋予话语以真实的生命力。因而，真实的语言是不同的人在不同的时间、不同的地点、为了不同的目的、在不同的社会环境中彼此交际时使用的语言。从总体上来说，只能在文化环境（context of culture），尤其是语言环境中，才能对一段话的意义作出估价。据此，一些文化人类学

①② B. Malinowsk., The Pmblem ov Meaning in Primitive Languages, Supplement I in C. k. Ogden amd I·A·Richarcs. The Meaning of Meaning. kegan Panl, London 1923.

家认为：语言的形态取决于在语言要表述的事，语言的意义取决于在语言环境中的功能。要把一种文化所使用的语言中的术语及话语翻译成另一种文化所使用的语言是不可能的，语言并非自成体系。

正是出于这样一种考虑，法国语言学家马丁内在语言系统演变的目的性问题中引入了“人的需要”的概念。在他看来，系统演变的目的是在人的需要和结构完善之间保持某种张力，这同他对语言系统本体的功能主义看法有深刻的联系。

首先，系统的状态是由功能决定的。这里所说的“功能”，一是语言在人们社会生活中所完成的功能，包括语言的表达功能、思维推理功能、称谓功能、美学功能、交际功能，其中最基本的是交际功能。二是语言单位在语言完成交际功能的过程中所承担的功能，包括单位的作用、单位在语境中和别的语言单位的关系。语言结构是语言功能的表现，交际功能对于语言结构的状态起着决定的作用。马丁内认为，任何科学都是根据相关性原则建立起来的，每门学科都只研究与本学科相关的特征。“就语言学来说，它的研究对象是丰富多彩的人类的语言，各种不同的语言。它的特殊考虑就看是否和交际相关。长期经验证明，决定语言在具体社会中所呈现的面貌，并且最终说明它在时间上所经历的变化的，正是它作为交际工具的用途。”①

系统的状态由功能决定，意味着一种语言现象是否可以看作语言事实，要由它能否在语言交际中完成一定的功能来决定。换句话说，事实的成立须经功能的筛选(criblage fonctionnel)。“功能是确定语言事实的标准。”② 例如西班牙语中〔tʃ〕这个音有可能被看作两个音的组合，但由于在这种语言中〔ʃ〕只在〔t〕后出现。所以说

① Andre Martinet. A Linguistic Science for Language and Languages, Studies in Functional Syntax, 1975

② A·Martinet, A Functional View of Language, Oxford 1962.

话人在说mucho(很多)时,是把ch([tʃ])作为一个单位来选择的。也就是说,它是作为一个单音位来完成其区别功能的。说话人在言语过程中对语言单位的选择是依据它的功能,所以[tʃ]是一个单音位/tʃ/。

系统的状态由功能决定,对功能的认定则在于言语过程中人的选择。这就从本体论上把系统的存在和"人的需要"紧密地联系了起来。

其次,系统的确认要尊重现实。马丁内认为,"功能"这个术语会使人联想到语言所担当的种种用途,它暗示着同整个外界的种种瓜葛;也就是为了达到(语言学的)自足自主我们不得不弃之不顾的那些瓜葛。但是,既然我们大家都同意语言是达到某种目的的一种工具,我们就很难否认这一工具发挥功能应当列为我们关心的主要问题之一。而意识到这一点,自然就会更多地尊重实际。这里所谓的"实际",不是随便挑选出来哪一个物质性态上的或语义上的特征,而是语言的实际。科学研究首要的要求是不能因为方法上的苛求而牺牲研究对象的完整性。语言事实不是由事先画好的"语言"框框来确定的,而是根据它能否在语言交际中完成一定的功能来确定的;语言事实不能只局限于语言的结构系统中来研究,而应该放在言语活动中,放在语言功能系统的运转中来研究。

马丁内认为,人们反对"结构主义"的一个根深蒂固的理由,就是它专注重"结构"而不去细心研究可观察的事实,忽视一切妨碍他的建立理论学说的企图。任何旨在制订一种适用于处理一切语言事实或描写任何一种语言的单一方法的企图,其结果几乎是不可避免地把物质性态上不同的东西,把它们在语言机制中所起的不同作用,都给以相同的对待。而语言的实际比许多描写语言学者所愿意承认的要更加多样化,绝不像他们所设想的那么单纯,而是多方面地逐渐融合于现实世界的其他现象。这就说明了为什么需

要如此长久的时间才赢得语言学的独立自主。一心一意要避免损害这个得之不易的自主地位的语言学者，每逢遇到语言和非语言现象之间的界限模糊不清时，通常总是一意孤行，甚至在并无把握的地方也要划出截然分开的界线。他的范围一经这样划定，就会进而对其中一切部分一视同仁地加以处理。然而，他不免时时痛苦地感到，这个作法多少会使他描绘出来的图景失真。他可能由此得出结论说，语言本身并无所谓"结构"这个东西。所谓"结构"，无非是语言学者设想出来的一种框架，用以便利他对资料进行分类。换句话说，结构主义者不是发现结构的人，而是制造结构的人。这当然是一种极端的态度。但是它澄清了一种比较普遍的观点。按照这种观点，结构的实际存在至少不是一个不证自明的当然之理。①

索绪尔《普通语言学教程》的编者曾把索绪尔的思想作了一个完美无缺的概括："语言学的惟一的、真正的对象是就语言和为语言而研究的语言。"马丁内则将功能语言学的纲领作了一个区别性很强的概括："就人类的语言，为人类的语言而研究人类的语言。"他解释说："关于研究对象，《教程》中用的术语是langue(语言)，我们用的术语却是human language(人类的语言)。这是因为经验告诉我们，语言学家不能将parole(言语)放在一边不管。只有根据同交际有关这一原则，对可以感知的言语材料进行观察，才能将索绪尔心目中要用langue一词所限定的那个系统抽出来。我们所要考察的，是人类的全部言语活动。"②

用功能主义的观点来看，尊重现实首先意味着要通过功能筛选来确认语言事实，又通过功能分析来确定语言系统。一切分析都要置身于语言功能系统的运转之中。

尊重现实又意味着在研究语言的形式关系时，不拘泥于形式

① A·Martinet, A Functional View of Language, London, 1961.
② A·Martinet, A Linguistic Sience for Langnage and Languages. Studies in Functional Syntax, 1975.

而回避现实。例如在句法分析中遇到形式相同而功能不同的情况，这时就不能拘守“语言是形式而不是实体”的原则惟形式依据是求，而须靠上下文中符素的意义来识别功能。如 He gives……to his daughter(他把……给他的女儿)和 He goes to Amsterdam(他去阿姆斯特丹)这两个句子中，to 的“趋向”功能和“给与”功能就是借助意义才能识别的。又如在音位分析中解释某些语音演变的过程时，也须依靠对语音实体发音原理的分析。如法语中位于前高元音后的/—‖—/可能变为/—j—/，这种变化是由于/—‖—/受前高元音影响而颚化，发音方法与发音部位都和/j/接近。要保持颚化/|/和/j/的区别比较困难，所以在不要求保持这种区别功能的情况下，颚化/|/可能丧失边音的特征而变为/j/。由尊重现实而到注重语言单位实体的内涵，这是一种逻辑上的必然。从根本上说，语言系统中各种不同的单位，是通过自己的属性而与其他单位相联系的。因而语言单位的普遍联系不是抽象的，而是非常具体的，是互相区别着的语言单位本身之间的联系。离开了语言单位的内容，语法就无法反映语言单位的普遍联系，无法包含语言单位的多样性统一，无法从最简单的规定逐步上升到具体的系统。

尊重现实还意味着系统的共时分析和历时分析是不可分割的。有鉴于单纯的历时主义、原子主义只看实体、不看形式的局限，索绪尔摒弃了语言系统的历时因素，强调语言是一个共时系统，语言研究应抓住语言系统的同质稳定的东西，排除不纯的变异事实。这样一来，处于前后两个时间状态的语言系统是绝缘的，它们之间的关系只是一种突然的共时替换。然而这样一种均质的、只能用和谐严密的“元语言”去完美表述的纯语言规则系统过于理想化了。因为“人类不断改变着的需要时刻都在危及语言机制的平衡，并且使它在新的形式下恢复平衡”。[①]马丁内调查了 66 个诞生于 1920

① A·Martinet，A Functional view of Language. Oxford. 1962. 9. 2.

年以前的巴黎人，他们都能区分 patte[pat]（爪）和 pate〔pa:t〕（面团）中的元音/a/和长元音/a:/。又调查了不少诞生于1940年以后的巴黎人，他们中的60%以上的人认为两个词中的元音相同。这种情况并不影响两种人相互交际。马丁内认为，这种现象既可以从共时方面来描述，说明/a/和/a:/的对立在现代法语中不是普遍性的对立；也可以从历时方面来描述，说明在巴黎人的习惯用法中，/a/和/a:/的对立趋向于消失。[①]正由于语言的历时状态和共时状态是分不开的，所以系统远非均质的。演变中的一个要素处在不同的组合位置上会有不平衡的发展。新的要素的共存使共时或历时的精确描写必然互以对方的误差作为补偿。一方的精确度越高，另一方的误差性越大——这正是系统的悖论所在，同时也是真正关注人使用的语言的语言学者必须尊重的现实。从某种意义上说，系统演变的动力正是由于社会的人的参与。

尊重现实更意味着承认和关注每一种民族语言的个性。人类语言的共性，是从各民族语言的特殊事实中概括出来的，而非从某一个或几个民族的语言事实中抽象演绎的。人类的语言是多样性的统一。离开了丰富生动的多样性，统一也就成了一句空话。马丁内以"他游过了河"这个经验的表述为例：操法语的人说 I latraversé la rivière à la nage。操英语的人说 He swam across the river。在这两个句子中，"游"的概念法语句用状语表示，英语句用谓语表示。"通过"的概念法语句用动词的词汇意义表示，英语句用介词的功能表示。由此看来："一种语言和另一种语言的词汇意义和功能的分配情况(distribution)是各不相同的。"[②]音位也是如此。各种语言的音位数量和完成区别功能的情况各不相同，即使有些音是几种语言共有的，它们在不同音位系统中所处的地位和所

① A · Martinet. Elements de linguistque generale ,Paris 1960.

② A · Martinet, Studies in Functional Syntax(E. Caseriu ed.), wilhelm Fink , Munchen, 1975.

受的影响仍然各不相同。可见,"每一种语言都按自己特有的形式来组织和它相对应的经验材料"。[①]因此,马丁内主张对各种语言各不相同的语言现象作具体分析,反对把一种语言分析的结果硬套在另一种语言上。在这里,语言系统中的"人的需要"又与民族语言的特殊性和人类各民族语言的多样性紧密联系在一起。

总而言之,"意识到语言功能超越一切的重要性,通常会更加尊重现实"。[②]这就是功能主义的语言系统本体论。这种尊重现实的原则,使得功能主义对系统演变中人的需要和构造需要的相互关系获得了深刻的理解。

四、系统的运转机制——经济平衡

从马丁内的语言观可以看出,他眼里的语言系统,是一个开放的、运动的、与外界密切联系、与人的交际需要紧密结合的系统。为此,他提出了与之相适应的语言系统"运转的基本原理"(principle de fonctionnement)——"语言经济原则"(economie du langage)。马丁内认为,言语活动中存在着从内部促使语言运动发展的力量,这种力量可以归结为人的交际和表达的需要与人在生理上(体力上)和精神上(智力上)的自然惰性之间的基本冲突。交际和表达的需要始终在发展、变化,促使人们采用更多、更新、更复杂、更具有特定作用的语言单位。而人在各方面表现出来的惰性则要求在言语活动中尽可能减少力量的消耗,使用比较少的、省力的或者具有较大普遍性的语言单位。这两方面的因素相互冲突的结果,使语言处在经常发展的状态之中,并且总能在成功地完成交际功能的前提下,达到相对平衡和稳定。

---

① A·Martinet, Elements de linguistique generale, Paris.
② A· Martinet, A Functional view of Language. Oxford, 1962.

由于在系统中引进人的需要的因素，因此不能离开人类日新月异的需要的语言环境来设想语言的状态；而人类这种不断改变的需要，时刻都在危及语言机制的平衡，而又使其在新形式下恢复其平衡，因此，语言始终处于不稳定状态。语言系统演变的目的，就在于在语言功能结构的运转中合理安排力量消耗。换句话说，人们的言语活动遵循经济原则，以使人们能够在保证语言完成交际功能的前提下，自觉或不自觉地对言语活动中力量的消耗作出合乎经济要求的安排。①

在表义性单位（significative unit）的分布上，语言中的一个符素（表义性单位）往往可以有多种用途，以减轻人们的记忆负担。例如法语“J'” ai mal；à la tete”（我头痛）这句话中包含6个排成言语链的符素，它们不仅仅在这句话的这种排列中表示“我头痛”这一经验，而且每一个符素还可以用在别的地方表示别的经验。如mal用于“Il fait le mal”（他干坏事）中表示“坏事”，te te用于“Il s'est mis à leur tete”（他成为他们的头头）表示“头头”。如果在每一个具体环境中，每一件交际的事情都与一个特定的符素相对应，那么，符素的数量就会大大膨胀，以至于人脑记不住，无法掌握。

在区别性单位（distinctive unit）的分布上，语言中数以万计的符素语音形式，都是由为数有限的音位组成和区分的，而为数有限的音位又是由数目更少的区别特征构成的。如果每一个符素都要求一个特殊的音位，而每个音位都要求有一个特殊的区别特征，那就得区分成千上万的音位和区别特征。这是人的发音器官和听觉器官难于胜任的。事实上，例如法语中只需借助/t/和/b/的对立，就可以把te te（头）和be te（牲畜）区别开来。

① A・Martinet(ed.),La linguistique,Guide alphabetique,Denoel ,1969.:Q Economie.

在人类对言语活动中力量消耗所作的合乎经济要求的安排中，语言单位的复杂程度、使用频率和信息量是三个互为制约的重要因素。

从复杂程度来看，符素的组合形式比单个符素复杂，单个符素中较长的比较短的复杂；音位丛（cluster，如/kt/）和重叠音位（geminated phoneme）比单音位复杂；单音位中长音比非长音复杂，在音位组合中受前后音位影响而难以保其本身的区别特征的音位较复杂。（如清音处在浊音的语音环境中，像/sd/中的/s/，或浊音处在清音的语音环境中，像/2t/中的/2/）

语音单位的复杂程度和它的使用频率之间，存在着一种反比关系（rapport inverse），影响这种反比关系的是单位信息量。根据齐夫定律（Zipf's law），语言单位的概率和信息量成反比。[1]马丁内从统计中观察到，如果一段法语素材含有100个带元音间单辅音/-t-/的词，就可能含有10个带元音间辅音丛/-kt-/的词。尽管/-kt-/需要消耗的力量比/-t-/大，但/-kt-/带有的信息量比/-t-/却大得多。如果我们听到一个句子是Il me faut act……（我应该……），但由于某种原因没有听清句子的结尾，为了猜出最后一个词，我们只需要在activer（加强）和actualiser（实现）二者之间选择一个。这说明/-kt-/的使用频率低，带有/akt-/的词少，所以概率低，信息量高。但是，如果我们听到的句子是Il me faut at……，那么。要猜出最后一个词，就需要在将近30个词中选择一个。这说明/-t-/的使用频率高，带有/at-/的词多，所以概率高，信息量低。由此看来，语言单位的使用频率制约着单位信息量，单位信息量的大小制约着它的力量消耗（复杂程度）。每当一个单位的使用频率加大，它的信息量就减少。作为平衡，这个单位就必然趋向简化。这里平衡的机制就是语言的经济原则，因此，语言经济原

① G. zipf, The Psycho-Biology of Language. Londres, 1936.

则往往能很好地解释一些系统演变的现象。例如在古英语中，/n/在/k/，/g/前读作[ŋ]，是音位/n/受舌根音的影响而形成的音位变体，并不具备音位的身份。到了中古英语时期，由于-ng这样的鼻音加同部位浊音的形式大量出现，使用频率提高，出现了简化的趋势，于是在-mb简化为[-m]，-nd简化为[-n]的同时，[-ŋg]也简化为[-ŋ]。这时[-ŋ]不再是音位/n/的变体，而成为独立的音位/ŋ/。这个例子告诉我们，语言的经济原则能够自动地使系统演变中的各单位实现其最大的也是最经济的区别功能。这是系统协合的根本动力。人的需要造就了系统，人的需要扰动着系统，人的需要又不断实现着系统的新的协合。

语言经济原则在语言系统发展的各方面都表现出来：

从语音单位的发展来看，古印欧语中没有重叠辅音，但到了古希腊语、古拉丁语、古英语时期，形成一种通例，在某些表现力强的词汇单位中，在元音之间单辅音的地方，使用同一辅音的重叠形式来突出这些词的表现力，于是出现了/-tt-/、/-nn-/、/-kk-/这类重叠辅音。其中，第一个辅音为缩气音，第二个辅音为破裂音。这样发出来的音比相应的单辅音更长、更强，所消耗的力量也更大。由于这样的词越来越多，在语言经济原则的作用下，为减少发音时力量的消耗，出现了重叠音简化为单辅音的趋势。然而这样一简化，又使重叠辅音与单辅音易于相混。为了保留它们的区别功能，各种语言又采取了种种演变方式。

如古英语中的knokke(敲打)演变为现代英语的knock。其中/-kk-/在现代英语中与/-k/合并。原有的元音/o/变为/ɔ/，承担了区别功能。

从词汇单位的发展来看，记忆上经济的词使用频率趋高，反之则低。英语动词move(运动、移动)从法语借来。由于它一开始就按英语中常用的类推模式变位，在记忆上是经济的，所以在英语中使用频率很高。但作为move前身的法语动词mouvoir(使移动)，则

由于变位规则太复杂，在口语中使用频率越来越低，人们通常用意思相同但变位形式比较简单的 remuer、bouger 来代替它。

从语法单位的发展来看，由于经济原则的作用，使用频率高的符素，形式总比较简单。印欧语中语法符素（如介词、连词、表示格、时态、人称等的词尾）的使用频率比词汇符素（如动词、名词、形容词的词干）高得多，因而语法符素的平均长度比词汇符素短得多。印欧语句子中与谓语相联系的成分数主语的使用频率最高，因而作为主语的符素没有任何特殊的形式标记：俄语的名词和代词作主语总是用第一格，法语和英语的代词作主语时用主格，这样也减轻了交际人的记忆负担。

同样由于经济原则的作用，印欧语句子中各种有意义的单位都是以被确定为谓语核心的那个单位为准，标明彼此关系的。例如 The farmer kills the duckling（农民宰小鸭），根据 kills 的要求，farmer 是主语，duckling 是宾语。kills 立即被听话人认定是话语的核心。这种句子结构能否改换成另一种样式呢？比方让上述三个成分都带上功能标记，成为 fanmer—agent kill—action duckling—pabient（农民—施事　宰—动作　小鸭—受事）。这样三个成分不再以哪个为核心来组织，而由适当的旋律曲线来组织。马丁内认为这种三个单位地位平等的句型之所以不可能是因为它不经济，用了 6 个单位。只要语言中有动词，即自动识别为谓语核心和单功能符素，并能最有效地利用其他成分相对于动词而处的位置的作用，那么只需三个单位就够了。[①]

从以上例子可以看出，马丁内把系统演变的动力归因于不断地追求结构的"最大区别"(maximum differentiation)，即一个系统逐渐演变为一个模式，其中可以利用的结构空间得到充分而又简洁的利用。从结构来说，一个单位受到的关系压力(contrasting

① A·Martinet, A Functional view of Language, London, 1961.

presstire)越大就越稳定；从单位本身来说，其功能张力越大则结构关系越简洁、越经济。如果一种语言只有三个元音，那么这些元音大致就是i、u、a，而不是e、ε、a或i、e、a等。一个音位实现时的各个变体，也只有当其中某个能使这个音位较易于和其他音位区别时才会被接受。一个很少使用，因而功能负荷很弱的对立，在系统中也会比另一个经常使用的对立更容易消失。而这一切，都是由系统发展中两种对立倾向的互相制约决定的。一种倾向就是为追求交际效率而使用尽可能多的、尽可能彼此不同的单位；一种倾向则是为追求省力而使用尽可能少的、尽可能彼此相同的单位。这两种倾向都体现了"人的需要"。这说明系统演变不单纯是一个结构自身调整完善的问题，它的动因是人的需要，它的归宿仍然是人的需要，它永远处在"效率"和"省力"的矛盾运动中，它的追求是"最大区别"的高效而简洁的经济构造——这就是系统演变的功能主义解释。

第四节 从结构主义语言学到结构主义人类学

一、结构人类学的"语言"视界

如果说从文化语言学的观点看，20世纪上半叶是美洲语言人文主义的时代，那么从文化人类学的观点看，20世纪上半叶却是以法国为中心的人类学结构主义时代。前者在人类学的田野调查中，发现了语言对人类思维认知的规定与制约，后者则从语言学的结构主义思辨中获得了研究人类社会系统的灵感。这种变化肇因于第二次世界大战后政治局势对人类学的深刻影响。

在人类语言学之父——鲍阿斯之前，19世纪的人类学研究，

主要探讨古人类社会文化的形态及其发展。这一研究从摩尔根到泰洛(E·B·Tylor),逐渐形成并遵循着一种直系演化主义(Lineal Evoltionism)的观点。这种观点认为,所有人类的心理作用都是"普遍相同的,即所谓人类的心理齐一性(psychic unity of man)。因此,人们处于甲阶段的文化情况时,即相应地普遍创造出乙阶段的文化,及至处于乙阶段情况时,即产生丙阶段的文化,如是次第演化出各个阶段的文化。所不同的只是演化的或迟或速而已。摩尔根在《古代社会》(1877)中指出:

……开始是澳洲人和波里尼西亚人,接下来是美洲印第安人部族,最后是罗马人和希腊人,他们分别为人类演化的六个重要阶段提供了最好的例证。总结他们的经验,可认为足以代表关于从蒙昧时代中期到古代文明末期的人类家族的经验……世界各洲同一阶段的艺术制度和生活方式基本上竟如此相同,因而希腊和罗马人的主要家族制度的古老形式即使现在也必定可以从美洲土著社会里找到相应的制度……这一事实构成了我们积累的部分证据,因而可以说明……演化的过程和方式是可以预定的,而且不会有多大的差异,因为受着人性的自然逻辑和智力的必然限度的约制。

在摩尔根的眼里,人类文化经过顺序的阶段而演进,世界各地的文化演化阶段基本相同,它的次序是预定的,不可缺一个环节的。泰洛也在他的《关于制度演化的一种研究方法》(1888)中指出:

人类社会的制度一如其所居的地球,也是层系分明的。它们先后衔接,次第演化,序列一致,举世皆然;纵有人种和语言的表面差异,却仅因人类的通性而造型,且经由连续变化的情况而影响着蒙昧、野蛮和文明时代的人类生活。

这种"次第演化"、"序列一致",强调一切社会都是直线演化。即使完全隔离的社会,也都经过平行的演化阶段。因此,"直系演化主义"又称"平行演化主义"(parallelism)。

然而，19世纪的文化演化论带有过多的哲学色彩，往往等不及获得更充分的事实材料，就构设起种种文化演化的详细方案来。他们的依据总离不开图书馆的藏书所载的旅行家的传说、官方和传教士的文件。以鲍阿斯为首的20世纪初的美国人类学嘲讽他们的19世纪同行是“安乐椅上的人类学家”。他们提倡缜密的田野调查，即把自己融入所研究的民族生活里，一心一意地日夜同一个群体一起生活，学习他们的语言，与他们建立社会关系，以此来了解、思考、感受、模仿另一种生活方式。他们认为，在许多部落文化日趋消亡的今天，要抢在时间从沙漏里漏尽以前，加速进行客观的考察。鲍阿斯组织了喳士皮北太平洋探险队，调查了亚洲东北部和美国西北部的印第安人、爱斯基摩人，以观察美国印第安部落定居于保留地之前的文化。其后，马林诺斯基在南太平洋初步兰岛上，进行了为期三年(1914——1918)的调查。他们的成果使田野调查声誉鼎盛，成为收集不同文化区的人类行为的准确可靠资料的一项科学工作，而不仅仅是一种对奇特群体的探险。

随着田野调查中大量第一手材料的积累，19世纪以来流行的直系演化主义的谬误也不断暴露出来。人类文化高度变异性的事实，使鲍阿斯学派形成了一种坚定的反演化主义态度(antievolutionism)。这表现在理论上，就是他们不再把人类文化作为整体来研究，而只关注某种特殊的文化，研究该文化的社会成员共有的观念，把人类群体看作是由一定的风俗、信仰、价值模式组成的整体。由于不了解原始群体的历史，又不想追溯文化特征的起源，他们就只寻求内在的一致性。这表现在方法上，就是越来越坚定地趋于实证主义的研究，把自己对真理的追求轻易地转变为对任何理论的蔑视。当时，克拉克洪(C·kluckhohn)在论述美国人类学家心态的论文中提到：“谈点儿什么‘理论的’，就是谈点儿什么不堪闻问的。”

然而，二次大战后的形势却使人类学的田野调查工作受挫。由

于西方一些老牌帝国主义的实力大大削弱，它们的殖民体系被民族独立和民族解放的浪潮冲垮，西方的人类学家也从此失去了随便出入曾是殖民地的第三世界国家的特权。他们的专业调查，在第三世界国家看来是为帝国主义殖民政策效劳的，因而理所当然地受到这些国家的冷淡。重实地调查、轻理论分析的人类学传统终于难以为继，这就为人类学的理论探讨提供了发展的契机。过去曾有过的理论构架在人类学家的心理上已嫌陈旧，于是一种新的理论构架便应运而生。这就是结构主义，它的领袖人物是列维·斯特劳斯。

列维·斯特劳斯(Levi Strauss,1908——)出生于比利时的布鲁塞尔，早年在巴黎大学攻读法律、哲学和心理学。1935 年至 1939 年在巴西圣保罗大学教授社会学，同时领导一支人种学调查队深入土著部落收集人种学资料。40 年代初旅居美国，任教于纽约社会调查学院。1947 年任巴黎人类博物馆副馆长。1950 年起任教于巴黎大学高等研究院，1959 年以来一直为法兰西学院社会学教授。

列维·斯特劳斯作为一个人类学者，他对结构主义的兴趣来自于他的纽约社会调查学院的同事、布拉格学派语言学家雅可布森(R·Jakobson)，布拉格学派一直遵奉瑞士语言学家、结构主义的创始人索绪尔的观点。列维·斯特劳斯通过雅可布森，吸收了语言学结构主义的几个基本思想：

1. 语言是一种自在和自为的现象，即一种系统或结构。包括在这个系统内的词不是通过阐明它的历史，而是通过阐明它与该系统的其它因素——词的相互关系来显示自己的完整意义的。因此，研究语言的共时性结构，比研究它的历时性结构更为重要。

2. 语言作为一个系统，具有严格的规划。它是在没有单个的个体参加下形成的。当个体接受它时，它已是现成的体系，因而它具有严格的客观性。个人作为交际活动主体的语言创造力，对这个

体系不起任何作用。

3. 在语言系统中,一个语言符号的意义依赖于它与其他符号的对立关系,如有上才有下,而不依赖于它和外界事物的关系。因此,语言中除了对立关系即差别外,别无他物。

4. 语言与其他许多符号系统,如艺术、宗教等比较起来,是最重要的符号系统。因为它是所有其他符号系统的解释者。任何一个非语言的符号系统,只有在把它翻译成人类语言时才能使人了解。

列维·斯特劳斯首次把语言学的结构主义,引进了人文科学研究。而且由于语言在人文研究中的本体论意义,他轻易地就将索绪尔的观点作了结构人类学的改造。

结构主义认为,语言的意义不取决于它与客体的联系,而取决于它在符号系统中的对立关系。这种放弃科学研究的对象或客体,而去研究代表对象或客体符号的工作态度,表明客观事物的信息在认识过程中,是通过间接的符号系统表现出来的。因此,认识过程必须从对事物或对象的观察和描述水平,提高到模拟化的水平,以模型的形式把事物或对象表现出来。这样一种建立在经验事实基础上的模型,是现实的基本图式。它具有独立性、整体性。整体各部分相互联系,自行调整。研究者面对的是模型,而不是事实。这种模型在结构主义语言学的眼里是语言结构,在结构主义人类学的眼里,则是人类社会的内在结构。

反过来说,客观现象是杂乱而没有秩序的。人们要得到一个有秩序的认识,就要掌握现象的结构。但现象的秩序、规则与结构,不是客观世界固有的,而是人类认识功能的产物,是人心的结构化能力对混沌万物加以整理的结果。用列维·斯特劳斯的话来说,“使种种文化特性统一的是人心的一些活动原则”,“人心的无意识功能组织了个人与集体的生活”。这样看来,结构不是“客体的核心”,而是精神的原型。因此,要认识结构不能通过经验概括去达到,而只能通过模式去认识。先有一个心理模式,用这个心理模式与经验

现象比较，看能不能与经验现象相符合，能符合的就是正确的模式，它达到了相对的现象结构；不符合的则是不正确的模式，它必须加以变换。

模式又从何而来？结构主义者认为，事物不过是由更基本的单元基层网络所假定的表面现象。这种基本网络之所以能贯通文化现象的各个方面，是因为人类文化现象具有共同的“无意识基础”。而这种“无意识在结构上很像是语言”。[①] 在这个意义上，“语言的存在就是物的不存在”。[②] 这就赋予语言以本体论的意义。在列维·斯特劳斯之前，鲍阿斯的人类学研究就曾对语言现象和其他社会现象作出了这样的区别：“第一种资料（指语言现象——笔者）无论何时都没有达到明确的意识，虽然第二种资料（指其他社会现象——笔者）具有同样的无意识的起源，但它却常常上升到意识思维的高度，因而引起第二次的推论和解释。”“从有意识向无意识的转化伴随着由特殊到一般的渐进的转化。”[③] 鲍阿斯对语言的这种认识，使列维·斯特劳斯把语言结构看成一种自然界的普遍法则，即“一切社会现象都能同化于语言”。而且由于在人类文化活动各个符号系统中，语言是最重要最明显的符号系统，所以语言学又为研究其他符号系统提供了一个基本模式。而从索绪尔到雅可布森提出的语言结构模式，很自然地就成为列维·斯特劳斯用来观察其他人类文化现象的结构“摹本”。

列维·斯特劳斯从雅可布森那儿获得对结构主义语言学的强烈印象就是它的自我满足的体系。这种自我满足性，主要体现在它的基本二元对立(binary opposition)上，即任何语言的结构总会产生某种平行构造的二元轨道。索绪尔最早在他的《普通语言学教程》中提出：语言系统中每一个单位的意义或者说价值，都不是本

① Jacques Lacan, Ecrits, Paris, 1966。
② 奥吉尔斯《结构主义入门》，巴黎 1967 年版。
③ 列维·斯特劳斯《结构人类学》。

身自足的，而是在它与上下左右各项的对立中确立的。“每项要素的价值都只是因为有其他各项要素同时存在的结果”。索绪尔对从整体中的对立来考虑符号作了彻底的强调。他指出：

> 语言中只有差别。此外，差别一般要有积极的要素才能在这些要素间建立，但是在语言里却只有没有积极要素的差别。就拿所指或能指来说，语言不可能有先于语言系统而存在的观念或声音，而只有由这系统发出的概念差别和声音差别，一个符号所包含的观念或声音物质不如围绕着它的符号所包含的那么重要。可以证明这一点的是：不必触动意义或声音，一个要素的价值可以只因为另一个相邻的要素发生了变化而改变。[1]

于是单项研究不再有价值，对立就是一切。这一思想在雅可布森的研究中发挥得淋漓尽致。雅可布森在他的双分法理论（又称偶值理论）中，将音位的区别性特征众多的对立，都归结为二项式的对立（偶值对立）。例如：

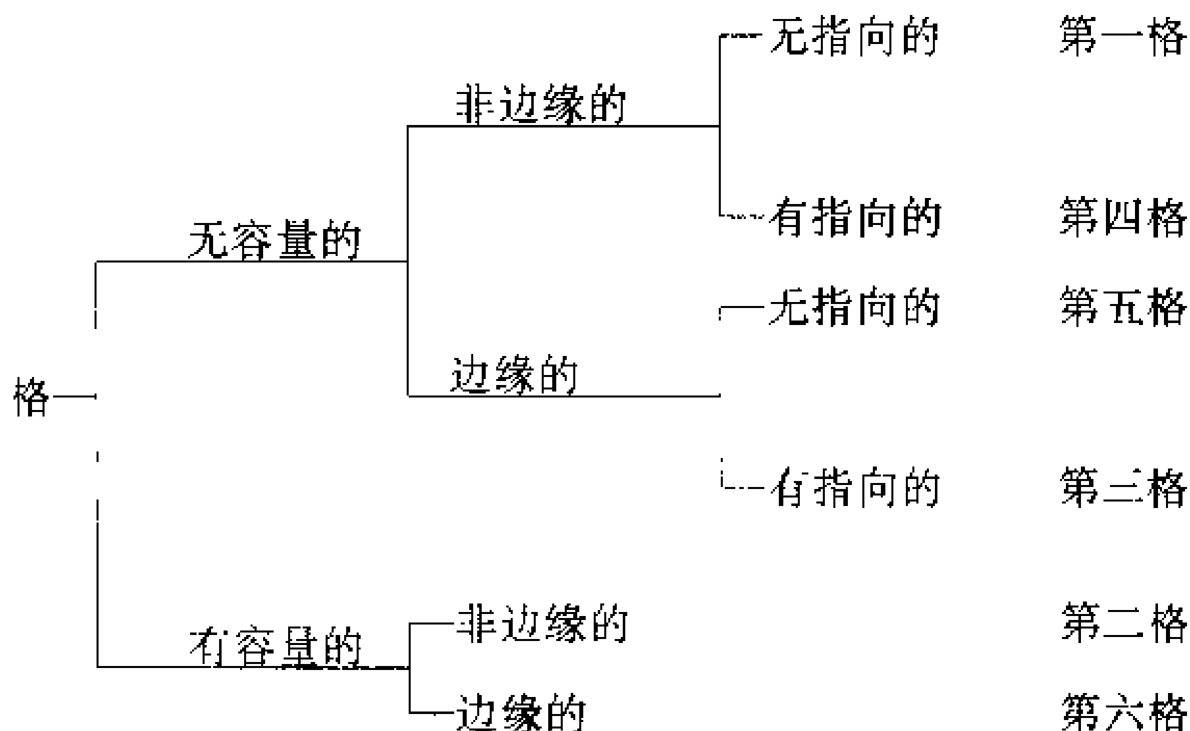
元音性——非元音性
辅音性——非辅音性
久音——暂音
突发音——延续音
糙音——润音
浊音——清音
聚集音——分散音
钝音——锐音
降音——平音
升音——非升音
鼻音——非鼻音

① 索绪尔《普通语言学教程》，商务印书馆1980年版。

紧张——松弛

音位系统就安排在一个按特征对立构成的矩阵中。

雅可布森又把这种偶值否定对立的普遍意义，推广到语法系统，认为在任何语法范畴中，不管现有形式的数量如何，都可以分析出二项式的否定对立关系，其中一个成分有特征，另一个成分无特征。例如，对俄语中六种格的形式，雅可布森提出三套对立特征，即(1)有容量与无容量(容量指事物参加活动的限度)；(2)边缘性与非边缘性(边缘指在表述的内容中起着边缘的、次要作用的事物)；(3)有指向与无指向(指向指与活动指向的事物构成关系)。由此形成这样一个格的体系：



这种典型的雅可布森音位分析风格——刻板的二元形式，尽管受到许多语言学家的批评，但它还是迷住了20世纪的人文科学研究者们。乔纳森·卡勒在他的《结构主义诗学》中就指出："结构分析中最重要的关系也是最简单的：即二项对立。无论语言学的典范还起过什么别的作用，毫无疑问的是它鼓励了结构主义者以二项的方式思考。无论他们研究什么材料，都在其中去寻找功能上互相对

立的两面。"[1]在结构主义者看来，二元对立不仅是语言符号系统的规律，而且是人类文化活动各个符号系统的规律。这一方法在人类学研究中的应用，开始了结构主义从语言学走向其他人文学科的最初历程。列维·斯特劳斯正是把索绪尔、雅可布森的发现，当作语言学乃至人类学和一切社会科学的革命征兆。从此以后，文化中任何一项都不再被看作独立自足的实体，而应在各项的相互关系中确定其价值。列维·斯特劳斯用这种方法论原则，研究了亲属称谓体系问题，力图在纷纭的亲属称谓现象下面找到本质上类似于音位系统的结构。

二、亲属称谓的"语言"结构

亲属称谓作为人类学的研究传统，始于摩尔根。在1871年出版的《人类家庭的血亲和姻亲制度》中，摩尔根第一次利用过去从未有人接触过的亲属称谓资料，来说明人类早期的家庭发展形式。他把各族亲属的名称收集起来加以系统化，然后归纳为几种基本形式，每一种基本形式都是婚姻和家庭形式的反映。因为，把有亲属关系的人组织成不同种类群体的任何制度，只要它们是以继嗣为基础或着重于自我，那么，这些制度就必然会对任何社会中称呼亲属的方式产生重要影响。迄今为止，在人类成千种的语言中，所反映的全部亲属称谓制度大约只有六种类型：

爱斯基摩制——这是一种直系称谓制。它强调核心家庭，特别分出母亲、父亲、兄弟和姐妹，并把其他所有亲属：姨母和姑母、叔伯舅舅和堂(表)兄弟姐妹，合而统称之。这样，父亲的称谓与父亲的兄弟的称谓(伯叔)不同，而父亲的兄弟与母亲的兄弟在称谓上没有区别，也不区分他的堂表兄弟姐妹的性别和属于他家庭的母

[1] Jonathan Culler, Strurcturalist poetics, London.

方还是父方。这种强调核心家庭的亲属称谓制度，反映出该社会中惟有家庭中最亲近的成员，在日常生活中才起重要作用。

夏威夷制——这是一种世代称谓制，即同代同性别的亲属都用同一称呼。父亲、父亲的兄弟及母亲的兄弟，都叫“父亲”；母亲、母亲的姐妹、父亲的姐妹，都叫“母亲”；堂表兄弟都叫兄弟；堂表姐妹都叫姐妹。这种亲属称谓制度，反映出该社会的继嗣不是单系的，而是双系的。既可通过父方，也可通过母方来推算继嗣。并把父方和母方的亲属成员看作是同等的，父母两方的兄弟姐妹具有相似性。同样，父母两方兄弟姐妹的儿女，也就是自己的兄弟姐妹。

易洛魁制——这是一种分叉合并制。父亲和父亲的兄弟共用一个称谓，但母亲的兄弟另有称谓；母亲和母亲的姐妹共用一个称谓，但父亲的姐妹另有称谓。同样，兄弟、姐妹和“父亲”们（父亲兄弟）的子女、“母亲”们（母亲的姐妹）的子女，合用一个称谓，父亲的姐妹和母亲的兄弟的子女则另有称谓。这反映了一种较散漫的母系社会组织制度。

奥马哈制——这也是一种分叉合并制。它的主要特点是忽视某些男性亲属中代与代的区别。母亲的兄弟的儿女与母亲的兄弟或姐妹合并称呼；父亲的姐妹的儿女与自我的儿女一代合并称呼。前者表明是母方世系群生出自我，而自我的世系群又与父亲的姐妹的儿女及自己的姐妹处于相同的关系之中。这样一来，母方兄弟姐妹与母方兄弟的子女相混，父方姐妹的儿女与自我的儿女相混。母方兄弟姐妹及母方兄弟的子女为一方，父方姐妹的子女及自我的子女为一方，自我的姐妹为一方，这三方是平行的关系。而父方兄弟姐妹，父方兄弟的子女和自我的兄弟则是不混的，父方兄弟的子女与母方姐妹的子女也是不混的。这反映了一种强大的父亲继嗣群的社会组织制度。它在逻辑上是混乱的。

克劳制——这是与父系的奥哈马制对等的母系制。即母亲与母亲的姐妹称呼相同；而父亲与父亲的兄弟则有另一称谓；父亲的

姐妹及父亲的姐妹的女儿，同用第三个名称。这第三个称谓用以划出自我的父亲世系群中母系继嗣的界限。此外，在同辈人中，即母亲姐妹的子女和父亲兄弟的子女中，男性与自我的兄弟合称，女性与自我的姐妹合称，而母亲兄弟的儿女与自我的儿女称谓相同。这样一来，父亲世系群中的父亲姐妹的女儿，可以“升格”与其母合称，而母亲世系群中母亲兄弟的儿女的却要“降格”与自我的儿女合称，而且“升格”时只升女儿，不升儿子；降格时却不仅要降儿子，而且要降女儿。这体现了母系继嗣群的社会组织制度。

描述制——这是最为精确的一种亲属制，即母亲的兄弟与父亲的兄弟有区分，母亲的姐妹与父亲的姐妹有区分，而且堂亲之间互相都有区分，堂表亲与同胞兄弟姐妹也有区分。这种亲属称谓制甚少见。人类社会中对所有的姑姨、叔伯、堂表兄弟姐妹和同胞兄弟姐妹分别称谓的社会极少。

为什么全部亲属称谓制度只有六种类型呢？列维·斯特劳斯根据语言学的模式认为在人类亲属称谓制度的背后有一个内在结构。亲属关系是一个有秩序的整体，这个整体与其各部分的特点，恰如音位学中音素与音素系统的关系一样。夫妻、兄弟、姐妹、父子等成分可以组合成亲属关系，亲属关系作为一种表层结构，其内里还有深层结构——亲属结构。这种结构是人类心灵规则化能力的产物。列维·斯特劳斯的兴趣就是用二元对立的“雅可布森风格”来解释人类亲属关系的结构。

首先，同胞关系和姻亲关系是对立的。青年成熟了，就成为同胞集团(A)中的一个成员，产生同胞关系。他在结婚后，就与另一同胞集团(B)产生姻亲关系。于是构成了这样一个结构：

$$\overbrace{\bigcirc\quad A\quad \triangle}^{+}\ \overset{1-1}{=}\ \overbrace{\bigcirc\quad B\quad \triangle}^{+}$$

（＋/－表示同胞关系与姻亲关系的对立）

其次，由婚姻结果产生了第三同胞集团(C)。如果社会是一种

由C到A的父系单系继嗣或由C到B的母系单系继嗣制度，那么A成员与C成员是对立的（如父与子、父与女、叔伯姑婶与侄子、叔伯姑婶与侄女等），B成员与C成员也是对立的（如母与子、母与女、舅姨与外甥、舅姨与甥女等）。

列维·斯特劳斯选择了这些对立关系中的两对进行研究，即研究兄弟与姐妹之间、丈夫与妻子之间的对立关系，看它们是互惠的（+），还是各别的（—）；研究父亲与儿子之间、舅舅与外甥之间的对立关系，看它们是亲昵的（+），还是敬畏的（-）。他对一些民族资料的研究，使他得出了这样一种二元对立结构图式：

继嗣原则	部落集团	兄弟/姐妹：丈夫/妻子	父亲/儿子：舅舅/外甥
母系	特罗布里恩德	— +	+ —
	修埃	+ —	+ —
	多波	+ —	+ —
父系	库布图	+ —	+ —
	切而克斯	+ —	— +
	通加	— +	— +

上图说明，丈夫与妻子的关系同兄弟与姐妹的关系是互相对立的；如果前者是互惠的话，后者必然是各别的；前者是各别的话，后者必然是互惠的。父亲与儿子的关系同舅舅与外甥的关系也是互相对立的；如果前者是亲昵的话，后者必然是敬畏的；前者是敬畏的话，后者必然是亲昵的。列维·斯特劳斯认为这四种亲属对立关系，是人类亲属关系最基本的结构。因而是“一种语言”，即一个完整的符号系统。只有了解人类亲属关系系统的这种“语言”，才能深入了解舅甥、父子等具体“言语”的意义。

列维·斯特劳斯的亲属称谓研究，虽然在工作形态上属于人类语言学的一部分，但在他的研究中所体现出的研究态度，却与人类语言学的人文主义态度并不一致。

首先，各种类型的亲属称谓，究竟是不同社会组织模式的反映，还是任何人类心理普遍属性的体现？功能主义人类学持前一种观点，列维·斯特劳斯持后一种观点。

其次，人类学关心的中心是实际的人类社会行为，还是符号形状涵义的内在逻辑结构？结构主义人类学的另一代表人物埃德蒙·利奇持前一种观点，列维·斯特劳斯持后一种观点。列维·斯特劳斯认为，亲属称谓的命名法表明了一种完善的逻辑，因而成为权威的科学研究的目标。而依据这种逻辑，可以判明某些民族志资料的不可靠性。而利奇则认为，亲属称谓是否可以作为权威的科学目标这是有争议的；对这些称谓制度的逻辑分析不能决定任何特定文献的可靠与否，这是无可争议的。

其三，亲属称谓的分析和与亲属称谓相联系的事实，哪一个是研究的终点？大多数实地工作的人类学家，都重在探索亲属称谓制度与行为态度这两个参考构架怎样相互影响。前者是由提供情况的本地人用自己的亲属称谓向人类学家表述的，后者是人类学家通过对有特定关系的人之间某种行为与态度是可行的还是不可行的这些情况的观察获得的。例如，男子可能不在他岳母面前讲话，或他最满意的婚姻是娶到与他表妹属于同一亲属称谓级别的女孩等。这些行为和态度，是理解该集团人民日常行为的重要方面。而且，大多数亲属关系言语，都有非亲属关系的意义。例如某些集团把无子的独身者称为“奥布兰父亲”，把未婚的女孩称为“母亲”。可见，离开了不同集团的实际社会生活，只按照亲属称谓的词典单一定义来作孤立的逻辑研究，其可靠性和科学性是值得怀疑的。调查者自以为所调查的称谓形式在逻辑上是单义的，而其他语言中以同样方式产生的称谓形式一定也是单义的。于是，亲属称谓的分析

成了目的，而与亲属称谓相联系的事实，却被当作令人讨厌的和可能是误解的枝节。列维·斯特劳斯正是由于迷恋描述"制度"的逻辑完善性，而忽视了经验性的事实。因而，他对亲属关系结构的研究只列举正面的例子，不考虑与他的逻辑不相符合的反面例子。例如，他的结论是以单系继嗣制度作为一种普遍性的制度，而事实上在大量通常被看作"极原始"的社会中（如刚果的皮格米埃斯和卡拉哈伊的布须曼人）并没有单系继嗣制。

三、词与物的"语言"结构

列维·斯特劳斯这种对人类心理结构形式的内在一致性（在多数情况下，他将其表述为刻板的二元对立形式）的形式主义追求，还表现在他对神话和其他词与物现象的描述上。

在神话研究中，他提出了与亲属称谓同样的问题：各民族的神话为什么具有惊人的相似性呢？"如果神话的内容是偶然的，我们如何去解释全世界的神话这样相似的事实呢？"他的回答仍然是"语言学"的：神话与语言一样，是由许多元素构成的一个结构。它的意义就是由它构成的方式决定的。神话的基本成分，即最小构成单位是神话素（mythemes）。在每一个神话内部和所有神话系列之间，都可以绘制出神话素的相互关系。它们可以经由很多复杂的方式（如同构和转换）发生关系，这样就可以建立起神话共同依附的原型。各种各样的神话之所以存在，就是由于这些神话素经过不同的排列组合而表现出新的神话。

列维·斯特劳斯充分发挥了结构主义语言学关于单项没有价值，对立就是一切的思想，提出世界各地神话故事大同小异，说明不是各民族任意创造神话，而是神话系统本身决定各民族神话的创造。因此，问题不是证明人怎样借神话来思维，而是神话怎样借人来思维而不为人所知。神话的个体意义消失了，全部神话背后的

“语言结构”——无意识格局主宰着一切。每一个神话只有在它的横向“旋律”(叙述)和纵向“和声”(与别的变体或叙述的联系)的交叉对立中才能获得意义。

在词与物的研究上，列维·斯特劳斯提出了一个人类对动物命名的精巧结构。他指出：人常常给鸟类直接取人名，如“捷拉第尼”(水鸡)、“艾贝尔”(鹫鹰)、“戈答尔”(天鹅)及“皮埃罗”、“马尔果”、“雅克”等。而人给狗命名却不直接用人名，而用一个特殊的名称系列，如“阿左尔”(Azor)、“梅多尔”(Medor)、“索尔坦”(Sultan)、“费多”(Fido)、“狄安娜”(Diane)等。几乎所有这些狗名都像是戏剧人物的名字。为什么呢？事实上在解剖结构、生理机制和生活方面，鸟比狗离人更远，而人的教名如果给了狗却会引起不快，甚至略带侮辱。列维·斯特劳斯认为，正因为鸟与人很不同(有羽有翼和卵生)，鸟类形成一个独立于人类的社会；而这一社会又使人类感到它是与人类生存的社会相类似的另一社会(爱自由，筑巢为家的家庭式生活，同种内成员结成社会性关系，用类似语言和声音手段相互通信等)。这样，二者就具有了可比性，人类就用鸟类世界来隐喻人类世界。而鸟的命名由于是人们从一大堆人名中选出来的，因而鸟名与人名会有部分与整体的换喻的特征。

而狗的情况正相反。狗不仅未形成一个独立的社会，而且它们作为“驯养”动物是人类社会的一部分。狗与人类是部分与整体的换喻关系。由于它们在人类社会中地位低，因此不能想象用与人类相同的固有名字来称呼它们。但人又给了狗类一个类似于人名的特殊名称系列。它是狗的专用名字，而且几乎都是戏剧人物的名字，形成与日常生活中的人名平行的一组系列。这类名称与人类世界的关系是隐喻性的。

说到这里，列维·斯特劳斯轻轻下了一个断语：“当(人与动物)诸种之间的关系在社会的方面被设想成是隐喻性的时候，在各种命名系统间的关系就具有换喻性；而当诸种之间的关系被设想

成换喻性的时候，命名系统就具有隐喻性。"① 于是又出现一个二元对立结构：

隐喻性人与动物关系/换喻性命名

换喻性人与动物关系/隐喻性命名

列维·斯特劳斯还指出，家畜与狗一样，它的社会地位是换喻性的（它们构成人类技术与经济系统的一个部分）。但与狗不同的是，家畜更明显地被看作"客体"（我们常用集合名词指家畜），而狗则被看作"主体"（我们文化中吃狗的禁忌）。于是给家畜的命名属于和鸟类和狗类不同的系列。它们一般是描述词，指家畜皮毛颜色、举止或性情，如"Rustand"（粗俗）、"Rousset"（小红毛）、"Blanchette"（小白毛）、"Douse"（温柔）等等。这些名字往往有隐喻性，但与狗名不同之处在于它们来自组合链的绰号，即它是由诸如 Elle est douce（这种东西是驯顺的）这种单位语符链（句子）的链环式词汇来表现的，并被采用其中的修饰性形容词命名为 douce（温顺的）。狗名却来自一个聚合系列，它是范例性的。前者属于言语，后者属于语言。于是，组合与聚合，言语与语言、修饰性与范例性，又成一组对立项。

列维·斯特劳斯又指出，给牛命名与给鸟或狗命名也不一样。人们一般根据牛的皮毛颜色和举止性格来给牛命名，如"腊斯陶特"（铁锈色，Rustaut）、"罗斯塔"（黄褐色，Russet）、"布兰奇特"（苍白色，Blanchette）、"道斯"（老实的，Douce）等。牛的名称是表示性质、特征的形容词，狗的名称则是规范性的；牛的名称一般出自口语，狗的名称则一般是语言的产物。

列维·斯特劳斯还指出，给赛马的命名属于另一系列。赛马是作为孤立的个体出生和生存，一个个并列地呆在农场特殊设计的马厩里。它们不是按鸟类方式组成一个社会。赛马也未作为主体

① 列维·斯特劳斯：《野性的思维》，商务印书馆，1987 年版。

或客体(像狗或家畜那样)构成人类社会的一部分。赛马构成了一个特殊社会的反社会化的生存条件:这个社会由靠赛马场为生的人与观看赛马的人组成。与此相应,赛马名字与鸟、狗或家畜的名字之间存在一种对立:赛马名字是严格个别化的,两匹赛马不能有相同的名字;赛马的名字是借助于单位语符链而形成的,如Bellede-nuit(紫茉莉)、Lapis-lgyuli(青宝石)等等,从这一点看它和家畜名一样是来自组合链的,但不同的是它缺乏描述性含义,因为它的创造完全不受限制,只要能满足明确的个别化的要求,如"大洋"、"方位角"、"歌剧"、"胭脂花"、"电报"、"黄莺"、"奥尔维特偏方"、"周末"等。这些命名表现出极端任意性。如果家畜的名字类似于别名,那么赛马的命名或许可以称作本名。

讨论至此,列维·斯特劳斯又作了他的二元世界的推论:

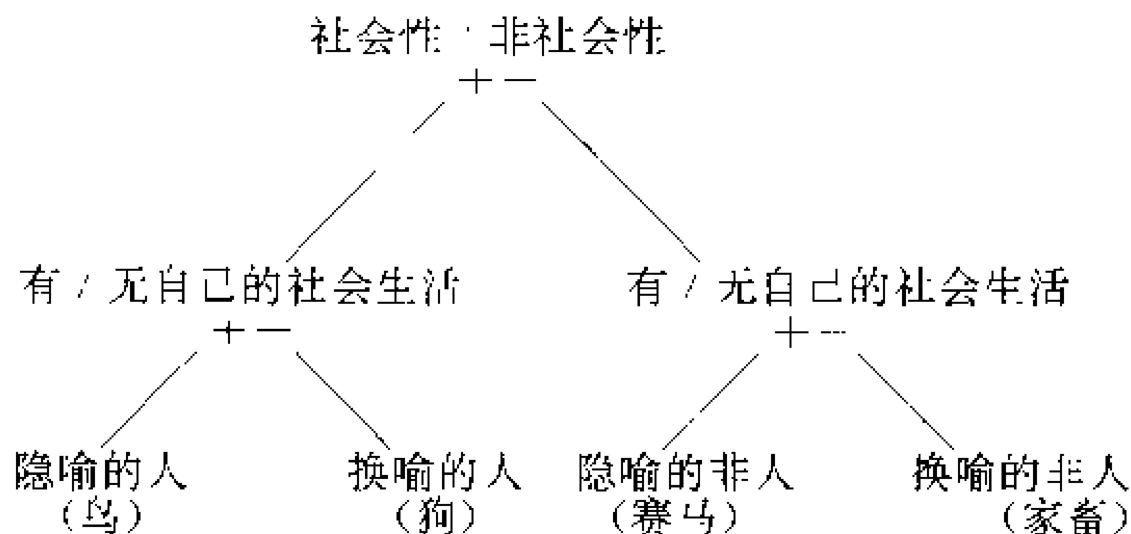
鸟通过与人类社会脱离开的自己的社会生活(人把这种生活看作是对人的社会生活的模仿),表示出与人类社会直接有关,鸟是隐喻的人;

狗没有自己的社会生活,但作为人类社会的一部分与人类社会直接有关,狗是换喻的人;

赛马以非社会性的方式,相似性地而非邻近性地组成与人类社会脱离开的社群,赛马是隐喻的非人;

家畜以非社会性的方式,邻近性地而非相似性地组成人类社会的一部分,家畜是换喻的非人;

列维·斯特劳斯从人类对动物系统的命名中,为我们显示出这样一个动物与人类社会关系的结构:



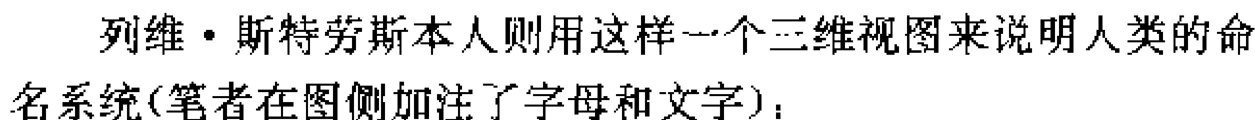
在这个结构中，由第一个分叉分开的鸟、狗和赛马、家畜这两大类中，每一类都为对方提供了"逆"象，而每一类中的两小类，又存在于逆对称的关系中。

列维·斯特劳斯又指出，与这个称谓词平面上的心理——社会学的区别系统相对应，语言学上也存在这样一个区别系统。

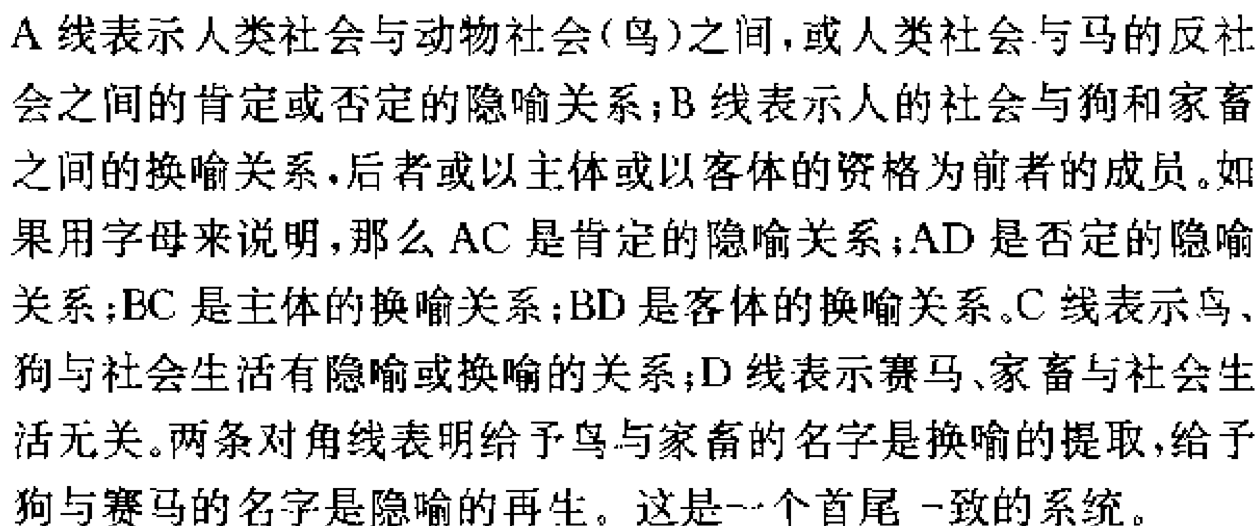
鸟与狗的名字取自语言系统，它们都有相同的聚合性方面的特点。不同在于鸟名是真实的教名，取自人的教名词汇部分，是人的教名的一个组成部分；狗名是惯用性的教名，从整体上重复那些从形式上看类似于人类教名的名字，实际上人类很少再用这类名字。

家畜和马的名字更多地属于言语，它们都有组合链的特点。不同在于家畜名字更多地属于言语，因为它是描述性的，几乎不能算是专有名词；赛马名字则有专有名词的性质。

于是我们又得到这样一个语言学的二元命名结构：



列维·斯特劳斯本人则用这样一个三维视图来说明人类的命名系统(笔者在图侧加注了字母和文字)：



A 线表示人类社会与动物社会(鸟)之间，或人类社会与马的反社会之间的肯定或否定的隐喻关系；B 线表示人的社会与狗和家畜之间的换喻关系，后者或以主体或以客体的资格为前者的成员。如果用字母来说明，那么 AC 是肯定的隐喻关系；AD 是否定的隐喻关系；BC 是主体的换喻关系；BD 是客体的换喻关系。C 线表示鸟、狗与社会生活有隐喻或换喻的关系；D 线表示赛马、家畜与社会生活无关。两条对角线表明给予鸟与家畜的名字是换喻的提取，给予狗与赛马的名字是隐喻的再生。这是一个首尾一致的系统。

这样一个设计精巧的系统，由于它的"不顾一切的概括"，受到

结构主义同行的批评。

首先，它无视人们熟知的事实。例如任何喜欢观赏动物的英国人或美国人，都会认为结构设计者在撒谎。“因为只要人们一越过多佛大街，这种法国式的广义概括就站不住脚了：大量的英国的狗，有和它们的人类朋友一样的名字。”“麻烦就在于列维·斯特劳斯总是想把他的证据强行纳入完全有系统的模式中。”他“只选择与他理论相适合的资料”，“如果选择了其他资料，他的全部论证就不能自圆其说”。[①]

对于这样的批评，列维·斯特劳斯一方面说，即使这样一个结构只能用于法语命名方法，不能适用于英语命名方法，那也不过是一个体系的转换问题，结构本身没有发生变化；另一方面他又从语言学意义上进行辩解：

> 如果批评家们指责我在分析南美神话之前没有彻底穷尽这些材料，他们便在这些材料的本质和功能问题上犯下了严重的错误。属于某个特定社会的神话总体是与其言语相类似的。除非这个社会从肉体上和精神上彻底消灭，否则这个总体是不会最终完成的。你也可以对语言学家提出同样的批评，他不能穷尽自某种语言产生以来的全部文字材料，他也不知道这种语言在其未来的存在中将会有哪些发展，但他却编制出这种语言的语法。经验证明，语言学家可以根据相当少的句子，制订出某一特定语言的语法……当我们处理未知的语言现象时，甚至某种不完全的或是十分粗略的语法也是一种有价值的东西。只有当在理论上是无限多的一系列事件被记载和检验之后，句法的存在才是显而易见的，因为句法本身就是一系列支配其产物的规则总体。我在这里试图给出的就是南美神话的句法规则的概要。万一新的材料产生了，它们将被用

① 埃德蒙·利奇《列维·斯特劳斯》，三联书店 1985 年版。

来检验或修改某种语法规则，其中一些规则将被放弃，并被新的规律所取代。[1]

在这里，列氏巧妙地利用了语言结构的某种自然科学属性，然后在语言和神话之间搭起一座浮桥。当他踏在"神话结构的普遍性"这个前提上开始他的辩解时，也就给人们一种似是而非的满足。然而列维·斯特劳斯也坦率地承认，为了发现一般性的规律，"有的时候需要运用逻辑演绎，它可以赋予这种规律以绝对的保证"(这是他引布拉格学派音位学家特鲁别茨科伊的原话)。因而他"时而采用演绎方法"，从各种各样的组合中，选择出与其他事物具有一致性的关系，赋予他的结论以"绝对性的性质"。这种逻辑推演产生的结构，当然难以在作为研究对象的社会现实中发现。实际上对列维·斯特劳斯来说，民族志的证据是不重要的。"经验的现象不过是各种组合当中的一种。"他完全有理由从这些组合中，选择一种和他的理论在逻辑上最为相关的组合。所谓结构只能在他的精神世界中生成与变换。

其次，它无视被研究对象的具体内容，只醉心于它们纯形式意义上的相互"关系"。列维·斯特劳斯把人类语言、习俗、文化每一个方面，都看作一个独立的、封闭的体系，力图到处发现自己逻辑的规律性，其中重复得最多的就是"二元对立"。英国人类学家、结构主义另一位代表人物利奇指出：

列维·斯特劳斯用来处理感觉对象的数学太系统了。他没有告及到这样的事实：数学家使用符号来表示时，在感情上是中立的——ix 并不比 x 更令人兴奋，这是因为 i 是一个想象的数字——而原始思维使用的具体象征标志，则是有禁忌价值的。诸如回避和抑制之类的心理因素，在逻辑上并不一定

① 列维·斯特劳斯《生食与熟食》，转引自《现代外国哲学》11 集，人民出版社 1988 年版。

是对称的。当然,这并不是说,列维·斯特劳斯的微积分是不适用的。但是,它不如他想象的那样精确。或者换句话说,由于列维·斯特劳斯从雅可布森风格的语言学理论和数字计算机的程序取得了启示,因此,他认为——正如我们上面已引证过的那样——原始思维的全部结构都是二元的。毫无疑问,人脑有运用对立的观念处理各种各样情况的特点,但是,人脑还有其他处理情况的操作方法。与人类心理完全一致的机械学模式,显然还有许多其他数字计算机所没有的特点。但是,直到目前为止,列维·斯特劳斯的分析方案中,却还没有考虑过这些特点。①

其二,它只将人类社会大系统中的任意部分割裂开来研究。列维·斯特劳斯研究的不是现实整体的结构,而是人为地将整体分成各个部分的结构,这在方法上是很值得怀疑的。为什么只抽出兄弟与姐妹之间和丈夫与妻子之间的对立关系、父亲与儿子之间和舅舅与外甥之间的对立关系作结构的推算,而不对所有的对立关系进行排列组合的分析?为什么单单是鸟名、狗名、赛马名和家畜名构成一个"首尾一致"的系统?为什么鸟能飞就是与人类社会相分离的,牛和狗四足爬行却不是与人类社会相分离的?为什么狗不可食用是"主体",赛马不可食用却不谈"主体",鸟有的可食用有的不可食用又如何称"体"?可以看出列维·斯特劳斯为了说明一种他看上去是"对立面"的关系,总是只抓住对自己有利的一面,他的A即B的论述并不存在必然性。

当然,在列氏的大量研究中不乏精彩之笔。例如英法民间有一种风俗,姐妹二人如果妹妹先结婚,举行婚礼时便有一道仪式,要让姐姐光着脚跳舞或让她吃一盘生菜,或者把她举起来放在炉灶上。列维·斯特劳斯认为这种仪式是用生食和熟食来代表自然与

① 埃德蒙·利奇《列维·斯特劳斯》。

社会的对立：光着脚跳舞和吃生菜表明姐姐尚未成熟而进入社会，把她放上灶台则是象征性地把她"煮熟"。西方文化的传统观念认为大女儿独身不嫁是坏事，所以这些仪式实际上是象征性地惩罚或补救。用生与熟作为二元对立来代表自然与文明的对立，较好地阐明了原始人类如何用具体形象的经验范畴代替抽象逻辑范畴来解释他们周围世界。这使人想到中国古代无所不在的阴阳二元对立范畴。然而，读过列氏的《神话学》的人还会有更多的疑惑：为什么烤猪排和煮圆白菜之间存在基本对立，并能反映人类的思维特征？为什么蜂蜜和烟草的所有关联，会得出像下雨和干旱那样的根本对立？据说就蜂蜜而言，火用于驱赶蜜蜂，即把可吃的自然之物与它的自然环境分开，从而获得文化产品；就烟草而言，火把烟这种不可吃的自然之物转变为一种食物，从而获得文化产品。而在另一个场合（《进食礼仪的起源》），他又把蜂蜜与月经联系了起来。因为"蜂蜜有时有益于健康，但也可能会有害，这就像女性在一般的状态下是蜂蜜，但在月经期间却分泌出毒素一样"。这样看来，任何不相干的东西都可以通过说明其"类似点"来构成对立面。哪怕说蜜蜂与精液有关，列维·斯特劳斯也能说这不过是蜂蜜与月经的结构的转换。

在神话《阿斯德瓦尔功勋诗》的开头，有这样一个故事："一对母女各自失去了自己的丈夫。她们想结束寡妇生活，住到一起，于是母亲从西边，女儿从东边同时走进了冰凉的斯基纳河的河床，在河心相会。"列维·斯特劳斯又从这个平淡无奇的故事里"看"到了社会学的符号结构，即从夫方居住向妻方居住的转变。如果这样，那么母女一起生活这个事情本身一定还蕴涵着更多的符号意义和结构，而对于那些义项，列维·斯特劳斯为了他自己的逻辑而"合理"地"忽略"了。

从这里我们可以看出，在列维·斯特劳斯的脑子里，充满了各种形状和大小不同的对立面。这些对立面是人为地拼合在一起的，

而且它们互不关联，每个对立面都只同设计者独特的逻辑原点相连。这个原点就是：作为自然界一部分的人，怎样和为什么在思想上千方百计把自己与自然界分开？例如用火来驱赶蜜蜂，以获取蜂蜜；但为了生存却又必须坚持自己同自然的关联，例如用火把烟这种不可食的自然物转变为一种食物。当无数个奇怪的对立面与这个逻辑原点相连系起来，资料与谜底也就附会了。几乎所有看戏法的人，不论怀疑与否，都惊叹其设计构思之巧妙。然而，欧洲的结构主义人类学同行还是认为，应从现实的具体共同体（部落、人民、国家）出发，研究每一个这样的共同体结构，重视从总体上研究实际存在的社会制度，重视研究对象的多层排列事象，而不是互不联系地去理解构成社会和文化的每个要素，只根据某个共同辨别特征而去单一排列事象，更不是用模拟的因果关系来推论和重构人类历史。里柯在抨击列维·斯特劳斯的语言学基础时曾这样指出：这种语言学的体系，“不建立在说话者的意识层次上，而是建立在较低的（无意识的——笔者）层次上”。它仅仅“考察了构成语言的孤立的单位的封闭体系；当人们考察实际的谈话时，这就不够了”。[①]

其四，贯穿于列维·斯特劳斯全部研究的主导思想，是人类理智在历史发展的各个阶段上是统一的，而不是存在着列维·布留尔所说的“前逻辑”思维。人类的全部活动和人类意识的全部形式，服从于统一的严格逻辑。不同文化现象之间本质上类似的秩序，就是这种统一逻辑的产物。人类心灵赋予外界事物统一的规则性的能力是文化创造的本质。在人类意识中占优势的是理智的、自觉的原则，而不是“易于激动的”“不自觉的”原则，像弗洛伊德所说的那样。这些理论显然是萌发于结构主义语言学的，然而作为一种语言理论，后者建立在特定文化背景下的一种语言的共时系统上，列维·斯特劳斯却要把不同文化背景下的资料当作同一种语言来研

① 里根·斯图尔特编《保罗·里柯的哲学》，波士顿，1978年。

究，建立人类文化的普遍语法，这就明显地“越界”了。其实，不同系统的杂糅正是结构主义的大忌。因此，从事实地调查的人类学者听列维·斯特劳斯永远用一种语言的语法，讲述不同民族志的资料，总不免觉得洋腔洋调，而且没有什么意义。这就使人不得不怀疑列氏结构人类学的终极关怀是否就是洋腔洋调这种形式的本身？人们开始反思：语言结构是否总是机械的二元对立？语言结构是否能在其他符号系统中复制？不同民族的文化是否有可能结构通约？归根到底，人类的思维、意识是否具有统一的逻辑？

事实上，列维·斯特劳斯提出的人类统一的智力——逻辑结构，并不是从全部人类学调查资料中系统概括出来的，而是他从精神世界中推演，又选择一些民族志的证据拼合而成的。这个精神世界，也不是研究对象的精神世界，而是他自身的精神世界。他的结构不是从被研究者方面抽取的，而是从研究者方面抽取的，他的逻辑推论本身构成对象结构的实体。用他自己的话来说，社会与文化现象的深层结构，不能根据归纳概括出来，只能依据某种理智模式（如语言学模式）启示出来。因为“无意识的结构”不是处于一定的历史发展和变化过程中，而是超时间、超历史、永恒不变的静止的东西。这种无意识的精神性的东西，是人们不自觉地创造出来强加于客观世界的。它不依赖于人们对它的意识而独立存在，并控制人们的思想和行动。这就像人们虽然不懂得语言的规律和结构，但在说话时要服从它并受它支配一样。因此，列维·斯特劳斯只需选择一些资料，把自己的逻辑用类似音位结构的风格表述出来。这样一种封闭式的逻辑建构，使人无法站在与他同样的立场上进行争论。可见，列维·斯特劳斯的全部结构描写，并非是他作为研究课题的人类精神所具有的普遍特性，而是他站在一己立场上对人类文化作出的风格独特的解释，是一种“列维·斯特劳斯世界观”。

其五，当列维·斯特劳斯把索绪尔在语言结构中否定单个要素价值的思想，推广到人类社会文化的研究中时，人类文化史的运

动就成了一个“不是人怎样借神话来思维，而是神话怎样借人来思维”的静止的结构延续。于是，不是人作为主体赋予万物以意义，而是作为思维主体的人未曾意识到地被结构所规范。列氏一方面承认结构最初是人类理智功能研究现实的图式，一方面又认为这种精神模式是不依赖于历史学家和现实人的主观意见的客体。而他实际上承认他的结构主义是没有先验主体的康德学说。在他以后，结构主义者福科更公然宣称：“人不过是一种近代发明，是一个还不到两百年的形象，是我们认识上一个简单的折皱。一旦认识找到新的形式，他就会立即消失。”[1]于是，人在结构的巨大阴影中消失了。这是语言本体论的深刻异化。其实，即使在语言的共时体系中，语言单位的个体的历史及其意义也是它结构关系的最深刻的基础。一个动词为什么能与这些名词结合而不能与另一些名词结合，最终取决于它的意义基础及其缊涵的功能，而不取决于它的分布特征。因此更不要说把这种在对一种语言共时系统的认识上有很大偏颇的结构观，推广到以人为主体的文化现象的考虑中去了。语言本体论的基本立足点首先是人是世界的解释者，然后是一种民族语言就是一种世界观，它规定了一种文化的无意识格局。在这个意义上才能说，不是我们怎样说语言，而是语言怎样说我们。而列维·斯特劳斯在他为人类各种文化的语言统一设计了一种“结构世界观”后，把这一切都舍弃了，世界终因其空前的简化(reductionism)而再也生动不起来。

综上所述，列维·斯特劳斯从本世纪初的人类学传统中，汲取了语言本体论的思想，继而从语言学的结构主义传统中，认识了语言结构所具有的某种二元对立的结构特征。当他逻辑地将二元对立的结构作为一种本体论的时候，他立刻跨越了语言本体论的鲜明民族界线，开始了他对人类文化心理结构的大演绎。这种演绎决

1 Michel Foucault, Les Mots et les choses, Paris, 1966.

不是全方位的，因为它必然遇到不同民族语言文化资料的难以逾越的抗拒，于是演绎就成了“打一枪，换一个地方”游击战。在某些无法证伪的独立宇宙领域，如神话领域，列维·斯特劳斯以其漂亮、连贯的逻辑构筑了一个列氏世界模型；而在另一些有大量民族志资料可作反证的领域，如亲属称谓领域，列维·斯特劳斯的纯形式数学演绎，则处于一种左支右绌的窘境。这时他只能以“内部一致”的封闭性来严守孤岛，从而使他的研究成为从整个现实社会肌体上任意割裂出来的癌瘤。当人们要他从孤岛上跨出一步时，他就只能以“结构转换”来作终极自足了。这实际上证实了隐藏在列氏方法论后的有关人文科学的假定——人文科学应服从自然科学所服从的那种严格性和客观性，应摆脱“人的因素”——是虚伪的。因为列维·斯特劳斯只企图把秩序带给世界，而不回答这个秩序只是理智上的秩序呢，还是也与现实有关。而问题恰恰在于世界不是一个精致的结构。在人类语言学的研究中，列维·斯特劳斯的亲属称谓研究具有独树一帜的风格。他对人类语言文化内在结构基本形式的看法，给文化语言学以深刻的启示。然而他的工作态度和思维方式，也使语言人文主义学者看到，只要在语言本体论上跨出一步，这种世界模型理论就立即异化为逻辑和理性的暴虐。科学的语言本体论最终要建立在各民族社会文化的现实基础上。

第五章

语言研究的人文科学方法

第一节　文化语言学方法论思辨

一、关于描写主义与科学主义

中国文化语言学是在人文主义语言观指导下的新的规范学科，它诞生于对中国现代语言学近百年学术规范的全面和总体的反思之中。它和中国现代语言学在学术规范上构成一个对立的两面，就像中国现代语言学与传统小学在学术规范上构成对立一样。两次对立都发生在世纪之交的文化震宕之中，它反映出中国语言学在现代化过程中艰难、曲折的经历，反映出中国语言学由近代理想主义回到人的本位的螺旋型上升趋势。在这个意义上，中国文化语言学是20世纪中国语言学由描写型走向人文型的历史性转折，它预示着21世纪中国语言学的宏伟前景。

一代人有一代人的命运，一代人有一代人的文化，一代人有一代人的学问。中国现代语言学所提倡的学术规范是描写主义和科

学主义。描写主义注重语言材料的观察,其发展的极致则是所谓“让材料说话”的材料至上主义,认为材料摆多了,道理自然就出来了。殊不知描写充其量也不过是语言研究的试验阶段。而且如果没有一定的认识框架和理论追求,恐怕连描写什么都不知道。这说明离开了理论框架就谈不上事实的意义和价值,没有理论就没有事实。科学需要事实的一定积累,而事实积累本身远不是科学。使事实具有科学价值的正是理论的假设与洞察,逻辑的思考与推理。

描写主义不是科学,同样,科学主义也不是科学。科学主义把科学作为一种世界观,认为只有自然科学才是知识,只有知识才能谈真与假的问题。表现在语言学上,就是用自然科学那种把事物的某一现象或某些性质抽象出来,一般化与非时间化后加以形式化的描述与说明的方法,来研究语言。然而大量事实证明,把语言狭隘地理想化后加以形式化的描述和研究,远不足以说明人的日常语感和语言能力与行为。以形式化、精确化为目标的汉语语法学,在精致化的同时却日益游离于中国人的语感之外,成为与中国人语文能力毫不相干的一种理想形态,其原因就在于在它形式化、精确化的过程中,省略了汉语的人文内涵,而汉语的组合又恰恰是以它的人文内涵为基本依托的,不像印欧系形态语言那样,以丰满外露的形态框架为基本依托。我们并不否认科学的建立需要某种程度的抽象化、形式化和理想化,但经过抽象之后保留下来的东西必须是研究对象最本质的东西。否则,形式化就只是没有生命与血肉的躯壳。说到底,语言是人性的基本特点,人文性是语言的本质属性。如果对形式化的限度没有充分的认识,甚至将它异化为语言的本质,那么我们永远无法理解语言。归根到底,我们难道是在找到了一种描写语言能力的理论或规则形式系统之后,才对人类掌握自然语言这种能力有所理解的吗?还是我们有了一定的理解之后,才用理论和形式系统对它作出一定的解释?

美国生物学家戴维·埃伦菲尔德曾举了狄更斯小说《艰难时

世》中这样一个例子：

> “第20号女学生竟然不能给马下个定义!”葛播硬先生说。……“哪个男孩子能给马下定义？毕周，说你的!”
>
> “四足动物，草食类。40颗牙齿，就是24颗臼齿，4颗犬齿，12颗门牙。到春天就换毛，在沼泽的地方还会换蹄子。蹄子很硬，但是仍需要钉上铁掌。从它的牙齿上，可以看出它的年纪。”……
>
> “好了，第20号女学生，”葛播硬先生说，“你知道什么是马了吧?”

显然，回答仍然是“不知道”。把上述形式特征相加，并不会重新加出一匹马来。它们只能构成“一个中性资料的庞然大物”。这些形式描述想要脱离人对马的真实的、整体的感觉，而用理性材料“复制”出一匹马来，甚至认为只有这种理性的分割与复合才是马的本质所在，这是科学方法论的极大的异化，其结果是距离马的本质越来越远。人们不禁要问：究竟是先有马，还是先有理性对马的形式化解释?

与此相似的，还有前些年颇为时髦的“人际距离”研究。这项研究煞有介事地提出了人际距离的三个假设：

(1) 人们在任何情况下都寻找最适宜的人际距离；

(2) 如果人际距离在最适宜的范围之外(太近或太远)，人们就会为达到适宜范围作出补偿性反应，同时会感到不舒服；

(3) 舒适距离范围和对未进入这个范围的反应，取决于人际状况以及影响个人空间的其他因素。

根据这三个假设，科学家们建立了一个“人际行为”的模型。它是一条曲线，其纵轴从“不舒服”延伸到“舒服”，其横轴表示“人际距离”，从“太近”经过“中间”延伸到“太远”。这两个轴线的相互作用，决定了友谊或陌生。它表达了这样一个判断：“现有的经验证据表明，朋友或相互喜欢的人愿意距离近些，但在有些情况下距离太

近就是冒犯，令人不舒服。对陌生人来说，尤其如此。”然而有些做生意的人即使很陌生也不愿隔得太远，有些朋友即使相互很喜欢也不愿靠得太近，而跳舞和性交时人际距离是零。科学家们自己也不得不承认：作为模型基础的大量研究结果得自实验室或模拟方法，它们在自然环境下可能并不普遍。就现在的情况看，规定精确的距离为时尚早。这就难怪埃伦费尔德说：

> 我们进行了大量努力，力图把普通人在直观上已经十分清楚的东西定量化，把它弄成“科学的”。为了理解它，只要有起作用的头脑和一点儿平常的人类经验，以及能把两者联系起来的理性就够了。这类东西在现行“社会科学”里占的比例越来越大，在社会心理学和社会学里则占支配地位。……把理性和它的仆人——科学方法（至少是科学术语）推到不合适的地位，就会发生上述情况。像一个穿着礼服的胖子掉到游泳池里一样，结果常常是好笑的。[①]

哲学家休伯特·德雷福斯对人工智能研究中的形式化方法，同样作了深刻的针砭。他指出，人工智能领域反复出现的一个模式，就是在早期的巨大成功之后，总是跟随着突然的意外困难。问题在于研究者相信“人类处理信息和机器处理信息最终有相同的基本程序”的大前提是错误的，这一前提包括了三种错误的假设：

其一，生物学的假设，即大脑及其神经细胞的作用完全像个模拟的计算机。然而事实表明，大脑神经元组织具有强烈相互作用的性质。

> 一个神经冲动序列，可以按精细分级的方式反映出数千个神经元的活动情况。在无数个单元这样强烈地相互作用的系统中，对该系统的功能的最好理解，不一定能在一个一个神经元的基础上进行，就像每个神经元都有一独立的品格似

---

① 戴维·埃伦费尔德《人道主义的僭妄》，国际文化出版公司1988年版。

的。……在人脑和计算机系统的组织之间做详细对比，也同样证明是无法进行和没有结果的。[1]

这就否定了用数字计算机产生智能的可能性。

其二，心理学假设，即把心灵看作一架根据形式规则作用于二进制信息的机器。这种假设认为，任何一个具有相当智力的人的自由行为，都可被理解为一套复杂而有限和确定的法则的产物。然而，这一通用的框架却有严重的局限：它的可用证据，只局限于主体能在某些程度上说出他的信息加工原型的最有利情况（做游戏和解简单的题），把模式识别以及自然语言的获得及运用排除在外；即使在做游戏等有限的领域内，机器所追踪的也只能与个体行为相匹配，而且只能在权宜调整之后；最后，连这种匹配也只是部分的。事实上，心理学假设不是一种可以被证实或被推翻的经验性假说，而是某种已先验地获得真理性的哲学公理。研究者们仅靠在极其狭小领域中的部分成功，而认为那些未知和棘手领域中的情况也完全相同，就像有关宇宙的物理学理论可以先通过研究一些比较简单和孤立的系统，然后使这种模型逐步复杂化并把它和其他领域中的现象结合起来的方式建立起来。殊不知物理学之所以可能这样做是因为一切现象似乎都是产生于一些基本元素之间的、类似于定律的各种关系之中，而理解世界是什么却完全是另一回事。一组相互关联的事实可以组成一个总体、一个领域、一个群体等等，但却不能组成一个世界。因为世界是由使人类活动具有意义的物体、目的、技能和实践组成的。人类日常生活确实涉及各式各样的“子世界”，如戏剧世界、商业世界、数学世界。但这些子世界中的每一个都是我们共同的日常世界中的一个模式，它们并不像孤立的物理系统那样与它们所组成的较大的系统发生关系。如果说微世界就是子世界，那么日常世界已被包括其中，又何需把微世

[1] 罗森布里斯《论控制论与人脑》，载《美国学者报》1966年春季号。

界扩展开来并组合成日常世界？正因为微世界并不是世界，所以无法使它们组合成日常世界。

其二，认识论假设，即一切认识都能形式化。凡是能够理解的东西，都能用逻辑关系表达出来。这种假设认为虽然不能用假设人实际上在一系列无意识运算中遵循规则化的方法，但智能行为仍可以用这种规则加以形式化，因此又可以用机器加以复制。例如语言能力（使人识别在语法上造得好的句子和排除造得不好的句子的能力）能够在某种程度上被形式化。然而，这种形式化是建立在对人的语言能力高度纯净化、理想化的基础上的。正如进行这一项研究的乔姆斯基本人所承认的：我们不只是靠使用决定一段话语的语音和语义属性的语言学原则，来解释我们在场时所说的东西。有关讲话人和局势的语言外的信念，在决定言语产生、辨别与理解中起根本的作用。另外，准确地说，语言运用受不属语言方面的认知结构原则（如存储约束）支配。那么，为了研究语言，我们应设法把各种在与支配能力相互作用中决定实际运用的因素分离出来；"能力"这一专门术语，指的是理想讲话人（听话人）严格按照他的语言规则联系语音与意义的能力。而这种"理想的人"，在社会环境中是不存在的。

语言能力形式化的最大困难，在于人对自然语言的理解是在现实社会情境中进行的。而要对社会情境规则化，就必须把属于人的情境世界现象，当作属于科学的客观形式世界现象来对待，而且必须拥有全部人类知识理论，这是根本不可能的。情境形式化自然需要对情境的特征作出具体规定，而这种规定的前提却是人对情境的理解。例如一些研究者试图分析下面这个情境：

> 今天是杰克的生日。潘尼和简妮特去商店买礼物。简妮特决定买个风筝。"别买那个，"潘尼说，"杰克有风筝。他会让你把它拿回去的。"

潘尼话中的"它"指的是新风筝，而不是杰克原有的旧风筝。问题是

人们如何从"形式"上理解这点的?这就需要了解社会的交易习惯。否则,如果人们想象出另外一个不同的社会,在那里新买的东西从不退回店铺,只有旧东西才退,那么"它"就是指旧风筝。然而,事实上人们在理解这类句子的时候,需要事先储存无数个退还礼物的原因:尺寸不对、电压不合适、有致癌性、噪音太大、太孩子气、太女人气、太男子气、美国味太浓等等。这种种事实中的每一种,都需要更多的事实才能理解。从上述情境看,退还礼物的原因似乎是"拥有某物意味着不再想要第二个"。但这一点对于美元、糕点、弹子、甚至风筝并不适用。还有一个办法,就是把这些东西都算作"例外",即除开这些有可能要了还想要的东西之外,"拥有某物意味着不再想要第二个"。但是,不要说这种"例外"的东西是列举不尽的,即使就这些"例外"本身来说,在一定的情境中又可能不是例外,或者说成了"例外"的例外。例如如果拥有的蛋糕超过了直径3英尺,那么有了一块的确不想再要第二块了;拥有的弹子超过了一千颗,那也不可能再要了。那么,是不是又要在智能的情境理解中,列出这些引起例外的例外情境呢?可这些例外又可以被新的情境所否定,比如爱吃糕点的妖怪或者玩弹子成瘾的怪人等等。可见,情境的变化是无穷的,它需要无穷的"规则",事实上是无规则。人工智能要理解语言,就必须事先把所有情境规则都放进机器,甚至要包括那些关于如何违犯规则而又能被理解的规则在内。而无论制定出什么样的元规则,讲本族语的人还会违犯这些规则,依靠上下文环境同其他讲话者相互了解。总之,正如维特根斯坦所说:"人们不是按照严格的规则使用语言的——人们也不是通过严格的规则学习语言的。"[①] 计算机能处理的,或者说人们能够加以规则化的,仅仅是事实;而人——事实的本源——不是事实或一组事实,而是在生活于世界的过程中创造自身及事实世界的一种存在。这个带有

① 维特根斯坦《蓝褐皮书》,牛津:Basil Blackwell,1960年。

识别物体的人类世界，是由人靠使用满足他躯体化需要的躯体化能力组织起来的。没有理由认为，按人类的这些根本能力组织起来的世界，可以用其他的手段进入。

在美国电视片《星际旅行》中有一个片断，讲述一位聪明的官员，给计算机编上了一个管理社会的程序。不幸的是，他能给予计算机的只是他的抽象智能，而不是他的具体智慧。结果，使社会变成了一个理性的刻板的地狱。休伯特·德雷福斯在详尽分析了人工智能研究失败后曾深刻地指出：

人性确实是可塑的，它可能处在再次改变的时刻。如果计算机范式变得十分强大，因而人们把自己看作是人工智能模型的数字式装置，而机器由于我们反复讲的缘故又不能和人相同，那么人就可能渐渐地变作同机器一样了。在过去两千年间，客观性的重要作用、关于行动受固定规则支配的观念、关于技能可以形式化的观念，以及一般说来人们能够提出有关实践活动的理论，这一切已对心理学和社会科学产生了影响。人们开始把自己看作是能够拟合于无躯体机器的无灵活性的计算的客体（对于这种机器来说，人的生活形式必须分解为无意义事实，而不是感觉运动技能组织起来的兴趣场）。我们的风险不是超智能计算机的降临，而是低智能人的出现。①

二、关于自然科学与人文科学

人类的科学研究，对人的本质的异化是令人深思的。回顾科学发展的历史，我们可以看到这样一个否定之否定的轨迹，即最初是自然科学要挣脱哲学和神学的羁绊，而后来随着科学革命而来的科学主义思潮占了主导地位，人文科学反而要从自然科学那儿争

① 休伯特·德雷福斯《计算机不能做什么》，三联书店1986年版。

得自己的独立地位。

在古希腊人的思想研究领域中，自然科学和人文科学之间没有不可逾越的鸿沟。他们用"哲学"概括了全部逻辑学、物理学和伦理学。在他们看来，自然科学与人文科学本质是统一的。其所以要划分开，只是由于学科研究或实际知识的需要。这种认识一直沿续到中世纪，乃至文艺复兴时期。然而终于在17世纪自然科学飞速发展的形势下动摇了。为自然科学脱离神学和哲学的羁绊签署"独立宣言"的，是科学家伽里略。他大胆怀疑并推翻了长期为科学提供公理的亚里斯多德逻辑原理，认识到逻辑演绎作为物理学的基础是靠不住的。"自然的书是用数学符号写的"，只有数学才具有完全可以信赖的确定性；只有在现象中发现了数学的规律性，才能确定他们在物理问题上达到了真理。以数学为认识的基础，不仅使知识论取代形而上学而位居主导地位，从而使近代哲学发生"认识论转折"。而且在自然科学研究中，关注物理实体的本质研究传统，也转向对自然规律数学关系的关注。伽里略在他的《关于两个主要的世界体系的对话》(1632年)中指出，物理真理是无数的，但却是完美一致的；人类知识在任何时候都只是这个无限整体中的一部分；对于世界知识来说，感觉经验虽然是必不可少的，但在任何例子中都可能是靠不住或能导致误解的。在探究的每一阶段，感觉经验必须同推理和数学结合起来，以为演绎提供一个健全的基础。他也注意到，在证明中用的方法很少与发现时用的相同，除非证明是数学的，否则它就没有绝对的确定性。伽里略就这样奠定了近代科学方法论的基础：数学的、实验的、可观察的。这一方法论在哲学家笛卡尔那里，发展为通用于任何理性探究的方法，自然科学的方法成为科学统一的基础。科学家牛顿又以他的实验证实的方法对其加以补充，提出了四条哲学推理法则：

(1) 除那些真实而已足够说明其现象者外，不必去寻求自然界事物的其他原因；

(2) 所以对于自然界中同一类结果，必须尽可能归之于同一种原因；

(3) 物体的属性，凡既不能增强也不能减弱者，又为我们实验所能及的范围内的一切物体所具有者，就应视为所有物体的基本属性；

(4) 在实验哲学中，我们必须把那些从各种现象中运用一般归纳而导出的命题，看作是完全正确的，或者是非常接近于正确的；虽然可以想象出任何与之相反的假说，但是没有出现其他现象足以使之更为正确或者出现例外以前，仍然应当给予如此对待。

这就形成了一切诉诸实验证实，强调经验和归纳，运用数学方法进行推理，最终用因果律解释一切现象的完整科学方法论。这种方法论在自然科学中所取得的巨大成就，使人文科学研究者心向往之，科学主义和实证主义思潮独步一时。在19世纪和20世纪初，科学知识必须以数学物理学为模式的论断，几乎是无可抗拒的。

然而20世纪中期以来，自然科学研究中主体的参与和科学自身的价值渗透产生了一场深刻的革命。量子力学告诉我们，微观粒子的位置和速度等共轭变量不可能同时准确地测定。对微观世界的认识，依赖于主体的测量方式。世界并不是完全按已知的力学规律发展的，科学知识并不是绝对的。这就提出了一个问题：科学是揭开世界的奥秘呢，还是对世界提出一种看法、一种理论？17世纪以来的科学传统是不是健康的传统？量子力学测不准原理的证实和玻尔互补原理的确立，动摇了那种把研究对象尽量小地还原分析法的统治地位。人们发现大量社会系统问题、经济系统问题，心理、生物甚至近代物理系统问题，一旦涉及人为因素在内的系统，用经典建立在无生命现象上的科学理论就无法支撑起今日的科学大厦。人们不禁要问：理性的人是否能客观而又真实地对包括人自身在内的现象进行理性的认识？这些问题的提出，使理性的人对人

的理性产生极大的困惑。就像在物理学上，一种方法的创造性与可靠性两者往往不可兼得一样，在语言学上，一个词的定义的准确与其应用程度也不可兼得。近代科学的理想目标：确定性和形式化，在人性及其具体表现——人的实践行为面前，最终意识到其无法超越的极限。

科学中的主体性因素与科学中的经验论、实证论传统的深刻对立，标志着17世纪以来的科学观向21世纪科学观的过渡。以往独断的科学精神正被开放的、多元的科学精神所取代。这表明科学和任何人文科学的认识活动一样，只是一种假设，一种说明和解释。科学中的语句，并不是可以一一对照经验来加以检验的。科学中的材料，也并不具有中立的、不依傍于任何假设的"赤裸裸"的性质。一切都要放在一种理论的整体中加以检验。各种理论的整体主义解释之间，没有一种客观的尺度。它们各自经历着自身的从假设到材料，又从材料到假设的循环，具有不可通约性。可见，所谓理论和方法的"确定性"和"形式化"，不过是人类面对自然的一种幻象，一种理性的自蔽。世界上没有任何东西是作为与人无关的对象而为人所认识的。人对事物的认识，必然给事物打上人的主体实践的烙印。正如海德格尔在《存在与时间》中所说："当在世上的某物本身被遇到时，该事物已经有了一种牵连，这种牵连在我们对世界的理解中得到揭示。"

在19世纪末，哲学家狄尔泰曾经针对当时强大的实证主义、科学主义思潮，提出人文科学的方法论。他认为自然没有意识、没有意志、没有理性或激情，它只能用纯机械的因果术语来说明。而在人文科学中，要使人文世界变得可知，不能使用自然科学的因果解说法，而须"体验"和"理解"。以后狄尔泰又进一步指出，人所产生的种种现象总是"意味"着什么，因为它们创造出来是为了实现一个目的。人的行为与它的产物都有一种意义，它们也传达这种意义。人类行动或人类行为的产物，是以一种符号或象征的形式来传

达思想、感情或信息的。如一个手势、一句话、一本文学著作、一个社会机构，都是这样的符号和象征。但它们究竟是什么意思，是不可能直接知道的，象征须加以解释。人文科学本质上类似于专注象征意义的文学批评，因而人文科学研究方法就是去理解一个有意识的生命或精神表达自己的文本，"理解体现在一个物质符号中的精神现象的活动"。[1] 当代哲学则从根本上屏弃了人文科学与自然科学之间的实证主义区分，认为一切科学都是人类实现自己的可能性的记录，都是历史的、实践的、"人的"科学。解释者只能看见他的经验背景准备让他看到的东西，他和外界"客体"之间永远隔着一个文化的中介。科学并不是在与世界的本来面貌打交道，而只是在自己创造一个世界。任何科学都仅仅是理解世界的一种可能的方式。而科学理论的所谓客观性，却正是因人的主观性造成的。当人的科学理性本能地从自己最关切的角度来看待复杂的事物时，他实际上已割裂了事物。而这种"简化"又被人误认为就是事物本身，并用以描绘解决问题的蓝图。于是科学异化为一种乌托邦。由此可知科学主义的选择只是对科学价值理想的选择，而不是对科学本身的选择。

三、科学方法论的人文主义选择

中国文化语言学在方法论上将彻底屏弃中国现代语言学中逻辑实证主义所设定的逻辑构架，使语言研究摆脱过于狭隘的逻辑枷锁，更广泛地考虑社会文化的作用，给语言科学以新的生命力。我们从上面的论述中已经看到，既然人对外界的认识永远隔着一个文化的中介；既然形式化和确定性仅仅是人对外界的一种肤浅的"理性化"；既然对世界的"科学化"毫无意义，用理性来规定世界

---

① 《狄尔泰全集》第5卷，1958年德文版。

只会导向荒谬;既然人的座标系、人文因素不仅无法在科学研究中被消除,相反却是科学研究的必要条件,那么我们的全部研究就不再是去追求一个超越的、净化的客观世界,而是把世界拉回到人的感觉中来。不是去发现、去抽象我们面对的语言世界,而是去理解、去解释我们的语言世界;不是从一切关于语言的成见和定见出发,把它们看作语言的本然,把自己封闭在偏见之中,而是将一切成见和定见悬置起来,突破目前语言研究中的文化定势,回到语言本身,从原初意向中直接感受和把握语言,对语言的本质作无穷的探索。

与现代科学泯没着观察主体和观察客体之间的界限,日益显示出自己的价值结构和现代哲学对一直奉为西方正统的逻辑——理性主义采取的批判态度相应,人类文化研究也对单线进化的文化观作了深刻的反思。法国学者列维·布留尔早在《原始思维》一书中就指出,尽管人类高级的智力机能不能处处具有某种共同的基础,但仍应该承认人类社会如同有机体一样,可能具有彼此间差异深刻的结构,从而也在高级智力机能中间具有相应的差异。所以,具有自己的制度和风俗的一定类型的社会,也必须具有自己的思维样式。美国人类学家斯泰华也指出,文化因其生态协调的不同而依照不同的路线发展,而不是依据一个普遍等同的阶段进行。文化人类学家基辛在讨论民族文化时指出:

> 文化的歧异多端,是一项极为重要的人类资源。一旦去除了文化间的差异,出现了一个一致的世界文化,虽然若干政治整合的问题得以解决,但可能剥夺了人类一切智慧与理想的源泉,以及充满分歧与选择的各种可能性。……去除了人类的多样性可能,到最后会付出绵绵不绝的代价。

由此可见,人类文化的发展模式,不能由理性给予统一的规定。这种统一的规定,往往是根据某种优势文化(例如西方文化)的发展轨迹作出的。然而事实已经证明,任何一种文化形态,不管在

一定时期中发展到多么强大的程度，它也不可能统一全部人类文化。生活在不同文化背景下的人，面对的是不同的世界，具有不同的经验，据此提出和需要解决的是不同的问题。因此，没有一个统一的模式，也没有一个普遍的、中立的、客观的价值标准或评判语言，可以用来评判各种思维模式和文化传统的高下。更不用说把某一种文化的价值观念作为评判其他文化的标准了。只有回到各种文化在特定时空条件下的具体存在，我们才能对它作出切实的理解与阐释。

这样一种文化观，使中国文化语言学认定民族文化的独特性、差异性是一笔巨大的精神遗产，是人类文明继续发展的主要内在机制之一。传统文化中包含着对人类来说是根本性的精神价值。而一种价值如果是根本性的，人类对它必然有久远的、共同的追求。传统文化中又有大量的独特价值，它是人们在每一不可重复的历史情境中创造出来的，同样具有永恒的价值。"没有前知识就没有知识的发展。"任何文化的发展，都植根于它对传统的理解。任何文化传统所形成的特定形态的科学，都是对世界理解的一种可能方式，不管它从今天的观点看是多么"幼稚"和"奇特"。中国所特有的文化形态，孕育了它的根本不同于西方语言学的特殊语言科学形态，并曾经有过一个繁荣炽盛的过去。尽管在近代它被抛弃了，但它所拥有的特殊思维方式、价值定向、组织机制以至于研究方法，未必不是语言科学的一种可能形态，在整个人类语言的研究中未必没有某种永恒的价值。因此，中国文化语言学在它的方法论中，将充分阐释和汲取中国语文传统的精髓，引导这一历史悠久的语文传统自觉自愿地走向新生命。当然，西方语言学传统在当代人类语言学中有其明显的、独特的、不可替代的优点，但它毕竟只是人类语文的一种模式。任何一种民族语文传统，无论它多么发达，都只是人类语言文化的一种存在方式，因而不可避免地有着自己的局限和弱点。任何一种语文传统的无限扩张，都会给人类语言文化

整体带来难以想象的灾难。作为一种独特的把握民族语文的视界，东西方语文传统同样都有其独一无二的意义和价值。它们之间的关系不是时间序列上的先后，而是语言知解角度上的互补、借鉴和互相渗透。因此，对于今天的中国语言学家来说，重要的不是用翻译过来的西方语言学的语言来构造汉语的结构体系，而是站在中国人的文化立场上积极地用自己的语言来思想。中西语言学存在的根本差别，决不意味着它们没有共同关心的问题，而是由于它们有着非常不同的视角和着眼点。

当然，我们也看到，就语言研究的科学方法论而言，中国语言学在其现代化的道路上面临一种"两难"的境地：它科学不足而科学主义有余；它既缺乏严格的逻辑思维，又企图用西方语言学现成的形式范畴来消解汉语的人文因素。从前者来说它缺乏科学的品格与精神，从后者来说它无法理解汉语的特点与事实，因而不科学。中国文化语言学在对描写主义和科学主义的方法论加以批评的基础上，提倡人文主义的研究方法。它要求在汉语的研究中，将自然科学与人文科学、科学文化与人文文化有机结合起来。在用人文主义态度阐释和解析汉语的过程中，贯注严格的科学品格和科学精神；而在注重研究方法的科学性的同时，又对用自然科学的方法解析汉语人文精神的局限有充分的认识，在两者之间保持一定的张力。这样一种方法论原则，能够全面揭示汉语的文化特征，对汉语的本体论和研究方法论，提出前所未有的科学、系统的新学说，同时也能通过汉语的研究，为中国哲学史、思想史、社会史、科技史、文学史、艺术史、宗教史、民族交融史、移民史、历史地理、民俗等等的研究，提供具有独特价值和富于启示的成果，并从这些人文学科的成果中不断获得新的启迪。

最后应指出的是，中国文化语言学的人文主义方法论是一个开放的体系。它的活力在于它不排斥其他研究范式。相反，它认为研究范式的多样化、学术发展的多元化，是形成一个良好的学术生

态环境的必备条件。正因为每个人的"前知识"结构和理解的着眼点、面临的问题不同，因而任何已有的结论都不能代替研究者的思想。没有思想就没有真理，也不会有自由。但真正的自由，是不同思想的自由。每一种独特的理解，都在丰富着我们对汉语的认识。以这样一种彻底的人文主义态度为指导，我们将通过中国文化语言学这一学术新范式的研究与探索，积极而又全面地促进中国语文现代化！

第二节　汉语语法研究的人文科学方法论

语言研究的方法论是一个层级系统。从技术的角度看，语法分析可以有多种方法，它们在中国现代语法学中都有娴熟的运用。然而，汉语语法的一些基本问题之所以难以解决，并不在于这些具体的分析技巧，而在于指导这些技巧的方法论原则。在不同的原则下，技巧的运用会有完全不同的结果。当代中国语法学缺少的不是方法之"术"，而是方法论之"道"。只有在方法论的层面解决汉语语法分析方法的一些原则性问题，例如分析的目的是说明语感还是形式化？形式与意义是否必然有一一对应的关系？究竟什么才是汉语的形式？汉语语法分析的基本依据是什么？等等，才能正确地理解和运用具体的分析方法。

一、汉语语法分析的基本原则

汉语语法分析的基本原则，是以语义和功能作为分析和综合的基本依据。这首先是由汉语的特点决定的。汉语的形式不是具有高度自足性的纯形式，而是作为内容本体的充实的形式。它总是贴近语义内容，与语义内容契合为一体。在这个意义上，我们可以

说在汉语中形式即内容。在汉语的词类中，词以其在组合中所指称的概念类别而归纳为义类。语义上不同的聚合类，在组合上也会显示不同的特点，但同一义类的语词的最深刻的一致性，不是它们的组合功能，而是它们的义类。在汉语中词类是义类；词组类是语义关系类；词语进入句子后成为句子成分，那是表意功能类。正因为如此，所以汉语的语法以意合为基础。语义关系成为知解汉语结构的一把钥匙。

与此形成对照的是，西方形态语言中语词和句子的语义内容，往往被繁复的形式类推和关系范畴的扩展而冲淡。有时候，形式看上去已成了一个由于惰性而保留下来的躯壳。例如许多形态语言中动词的复杂变位系统徒有形式，并不伴随着可以清楚指配的功能差别。这个时候，形式的生命实际上已经枯竭。语言的范畴变成遗留下来的教条系统，这又从反面证明一种语言的内在生命，不在于它的裸露的形态，而在于它模铸该民族观念世界的"精神格局"，即表现为该语言的语义结构。这种结构，是语言内容力量的本体，它的生命力在于它得到人的精神世界的高度肯定。而那些游离于语言内容和人的心理现实之上的"形式"，或者根本不是语言形式，或者只是一种无本之木。它们的"繁茂"，可以使崇尚"观察"、"验证"的描写主义、形式主义专家为之陶醉，却经不起任何语义内涵的追究。

人们一般认为汉语是一种注重语序的语言，而语序是一种形式。其实，从表面上看，语序是一种机械的形式，然而本质上它是一种事理逻辑。人类思维最基本的初始过程，就是具体观念的逻辑排列——意合。各种语言结构形式的千变万化，都离不开这样一个根本理据。汉语在这一点上尤为突出。汉语句子的建构呈现一种心理时间流的样态。它与事物发展的时间、逻辑事理顺序浑然一体，以句读段适应特定表达功能而按逻辑事理的铺排为基本组织手段。因此，惟有从符号的逻辑顺序——语序入手，才能探究汉语建

构的秘密。从本质上说，每一种语言都有它自己的某种或某些特殊方法把词联成更大的单位。在一些分析性强的语言中，单个词只有先确定它在句子中的位置，才能确定它在句中的意义，语序起着重要作用。在一些综合性强的语言中，单个词本身就清楚地指明了自己在句子中的地位，不需要依靠语序位置。但即使如此，词的排列仍然有着某种心理现实上的顺序。而且，它的词结构仍然是按严格的顺序排列的。因此我们可以说，词和词、成分和成分联系起来的基本方法，或者说用一个词或一个成分作为符号的孤立观念，过渡到相应于一次思维的统一命题的基本手段，是语序。语言"最基本、最有力的联系方法就是次序"。一般说来，在高度综合的语言里，语序的"能"大部分禁闭在复杂的词结构里，变成一种"位能"；而在分析性的语言里，这种"能"是灵活的，可以按照需要随处使用它。语序的分析不仅揭示出各种语言形式的生命理据——它们的原逻辑形态，从而把综合语和分析语统一在人类语感的某种语义深层结构上，而且能够揭示出现代各种纯粹关系的标志都曾经历了由具体观念到关系观念的"价值转移"。可见，语序作为一种"形式"，本质上不过是一种"直觉"的"泄漏"。正如萨丕尔所说：如果我们不是舍本逐末的话，那么，"说话的现实内容，它的元音和辅音所结成的各音组，原先只限于是具体的；关系原先不用外表形式表达，只是暗含在顺序和节奏里说出来。换句话说，关系是直觉地感到的，是从本身也在直觉平面上活动的动力因素里'泄漏出来'的"。[①] 汉语的语序本质上正是一种语义的结构化呈现。

张世禄曾经指出，汉语句子的成立要素不是结构形式，而是语气，因为语气传达说话人的表达意图，帮助人们从整体上确认句子这个功能体及其结构类型。这就表明在汉语语法中结构不是自足的，甚至是不能自省的，只有表达功能才是自足的。功能涵盖了

---

① 萨丕尔《语言论》，商务印书馆 1964 年版。

结构。这也要求我们将汉语语法分析的基本依据，放在语义和功能上。从本质上说，语言结构趋于某种形式的动力和形式的功能，都是在语言的具体运用中实现的。在这个意义上，语言的表达功能是第一性的。结构的阐释只能在言语表达中进行。用萨丕尔的话来说，也就是"人先要说点什么，才谈得上怎么说它"。所谓"要说点什么"，就是人的表达意图。在汉语这种缺乏形态的语言中，表达意图从根本上规定了一个句子的格局和句界。从语言结构的发展来说，每一种语言都有一个具有特定格局的内部语音系统和语法系统。这两种趋向于一定形式的、潜在而制约性很强的冲动，都在自由自在地起着作用，很少顾及表达特殊概念的要求和赋予一类特殊概念以一致形式的要求。然而，这两种冲动都只能在具体的功能表达里才能实现。从语言结构的理解来说，上下文和共同了解的背景，是完全领会一种语言必不可少的。汉语的句子在形式上无确实的指称、性、数、人称、时制方面的规定，因而它的理解更多地依赖整体表达功能。

英语语法学家斯威特在19世纪末把语气分为陈述、虚拟、祈使等，但他只把语气看作表达不同的主谓关系的语法形式。这是因为在西方语言中，语气是依附于动词的形态变化来表现的。动词的词形变化涵盖了句子大部分的结构信息、功能信息、甚至语义信息。汉语是一种非形态的语言，汉语句子格局的视点不是机械地固定在某一点上，而是随着韵律节奏流动转折，按逻辑事理的顺序展开的。因而，汉语的句子惟有从整体表达功能入手才能把握。启功十分精辟地指出："句型是随文义走的。"[①] 西方语言的大部分句子，可以从形态上看出各成分之间的层次组合关系，抓住词类和层次就可以控制结构关系。汉语的语法范畴大多是隐藏的，因此，汉

① 启功《有关文言文中的一些现象、困难和设想》，载《北京师范大学学报》1985年第2期。

语的句型系统不象西方语言那样，有句法结构形态和句子表达功能两套。汉语句子的成立要素，首先是某种特定的表达功能，然后是与之相适应的不同表意功能段的线性配置格局。功能与结构不是两套系统，而是结合在一起的。

对于汉语句子以功能涵盖结构，任铭善也有深刻的论述。[①] 他指出，一个句子，事实上我们由于它作为社会现象的极其复杂的适应性，还不曾能够从一个"句号"或者一个节限来简单地肯定它。句法的认识不等于句子的认识。研究句法，我们必须使句子成为纯粹的思维形式，而"把它们与其内容完全隔离开，把内容看作无关宏旨的东西而去掉"。[②] 但仅此而已，就会陷入把语法视为"符号的随意结合"，"空虚的形式"的观点。我们不能满足于仅仅用形式逻辑来理解句子，不能只看见句法而不看见句子，必须着眼于句子内容的联系、关系、运动、反映的多样性和多样性的各种适应条件。这样才能把一般与个别、抽象与具体、形式与内容、客观对象与主观表达统一起来，不为形式逻辑较为狭窄的认识方法所限。任铭善特别指出："句子的完整与否决定于它的表达的需要和效能，以及它适应地采取的结构形式。而表达需要和效能只有在跟具体的对象、运动和性状的实际相结合的时候才能产生。就在这一点上，句子的语法因素和逻辑因素一致了起来。"可见，"完整与否，不仅仅就句法一方面说的，而是就逻辑因素和语法因素的一致上说的"。既然结构有时要服从效能乃至于修辞效果，就不能仅仅从形式上的关系去理解它。根据任铭善的观点，句法抽象是从对言语(句子)现实的正确认识和肯定开始的。句法抽象的依据，首先是人的认识中正确的反映形式，而不是凭空产生的。如果忽略这一点，而把结构形式法则与句子所表现的客观事物和它的运动、性状分离开来，就会误

① 任铭善《试论句子的逻辑因素和语法因素》，载《浙江师院学报》1957年第1期。

② 恩格斯《反杜林论》。

解成不是从句子产生句法，而是从句法产生句子。总之，我们应该从语言实践中认识一个句子，也就是从句子的逻辑因素和语法因素的一致上认识一个句子，而不是仅仅从句法，从一般词的材料缀合上认识一个句子。我们认为，任铭善的观点与我们以语义和功能作为汉语语法分析的基本依据是一致的。

西方形态语言的句子当然也有语气，也有表达功能，但它们的语法用丰满的形态变化淹没了句子的表达作用，用单一的"主谓"框架涵盖了句子多样的表达内涵。俞敏曾经指出："语言是反映客观世界的运动、表达说话人的思想感情的，那么语法书里就该有表义部分、表情部分。学过德语又不限看科技书的人都觉出来过那虚拟式有多么叫人头疼吧？因为那里净是表情部分，可是这在印欧语法里往往是靠变形态来表达的。……换句话说，表情部分淹没到变形态（这主要是表义的）的汪洋大海里了。表情部分一受忽视，板着脸的逻辑可钻进来了。"[1] 俞敏指出，严格地说，一种语言本该有判断语法、叙述语法、命令（疑问）语法、感叹语法……至少四部。这里的每一种都有自己的词类（大同小异）、句法。从词类看，比方"甚么"在命令（疑问）语法里是疑问代词，在叙述语法里它是不定代词。从句法来看，判断句有它的形式：客体＋判断。这在通俗逻辑里叫"主语＋述语"，挪到判断语法里来讲句型，还可以凑合着使用。在叙述句里，它就完全不适用。我们认为，这一观点与我们以语义和功能作为汉语语法分析的基本依据也是一致的。

强调汉语语法分析以语义和功能为基本依据，本质上是强调语法分析越过一切技巧的分析的层面，直接在存在的层次上把握语言；强调语法分析充分重视和尊重人的语文感受，不把汉语作为一种纯正客观的东西来机械地定性与析解，不为谋求纯粹的"科学美"、"形式严整"，而舍弃或模糊中国人的语文感觉。用哲学语言来

[1] 《语言学动态》1978 年第 5 期。

说，就是“到事物本身”。所谓语文感觉，本质上是一种语言结构“模型”所依据的心理现实，或者说一种语言的“模型”直觉。一般说来，任何语言的语法都是表达一种感觉：类似的概念和类似的关系最宜于用类似的形式做符号。萨丕尔指出，假如有一种完全合乎语法的语言的话，它就是一部完善的表达概念的机器。不幸，也许正是大幸，没有一种语言是这样霸道地强求内部一致的。所有的语法都有漏洞，这显然是因为各种语言所依赖的本民族心理感觉不同。

一般认为，语文感觉是抓不住的，不牢靠的，不能作为分析依据的。然而，谁都不否认一个民族的语感是一致的，它是社会交际赖以进行的基础。而且，即使是严格进行形式分析的研究者，都不能不依托语感来确认语言形式。把语文感觉作为汉语析解的依据，其意义不仅在于汉语分析操作的过程本身，还在于把语感作为分析的目的。中国现代语法学由于受西方语法范畴、体系先入为主的影响，往往忽视了语言分析的根本目的是科学地说明语感，结果是以“形式”分析的自足为目的。脱离了中国人的语感，也就谈不上科学。在汉语分析上，科学性的前提在于人文性。

尊重语感，从某种意义上说又是尊重一个民族的语言认知心理。一个民族的语言结构和心理结构有着内在的联系，因而对语言结构的分析必须具有心理现实性，必须代表说话人真实的心理活动过程。反过来，检验一种语言分析是否正确，也须看它是否适合使用该语言的民族的语言认知心理。一些西方语法的分析方法之所以难以在汉语的分析中令人信服，就是因为它们的分析前提、分析过程和分析结果，距离汉民族语言理解心理很远。要从根本上解决这个问题，仅从纯语言学的分析技术上作些修改补充是不够的。惟有深入分析汉语认知心理特点，并将它作为一个重要的文化参照系，才能从本质上把握汉语建构过程，从而提出科学的方法论原则。例如，西方民族的语言认知心理的一个基本特征是“焦点透视”。从语言本身来看，西方语言句子的谓语必然是由限定动词来

充当，这个限定动词又在人称和数上与主语保持一致关系。句子中如果出现其他动词，那一定采用非限定形式，以示它与谓语动词的区别。因此，抓住句中的限定动词，就是抓住了句子的骨干，整个句子格局也就纲举目张。汉民族的语言认知心理的一个基本特征是"散点透视"。汉语的句子组织不以某个动词为核心，而是以句读段的散点铺排追随逻辑事理的发展，从而完成特定的表达功能。只有着眼于句子的内容和功能，才能把握句子的建构过程及组织形态。中西语言认知心理的这种差异，本质上是中西文化思维方式的差异。"焦点视"和"散点视"的区别，同样表现在中西文化的其他样式，诸如绘画、建筑、音乐、戏剧中。西方文化的表现形态，往往是一种物理空间型的构造。中国文化的表现形态，则往往是一种心理时间型的构造。汉民族的有机整体思维方式，在文化形态上表现为一种心理视点动态延展的时间流，而非西方文化形态那种个体充实、物理视点静态固定的空间体。因而汉语的句子组织是流块建构的。

以语义和功能作为汉语语法研究的基本依据，从根本上说，就是要尊重中国人的语感。而尊重语感，对于汉语语法学的方法论又具有根本的意义。例如："他唱歌唱得好。"从形式分析的技术来看，"唱歌"是一个动词性结构或者说谓词性成分，然而质之语感，"唱歌"则是一个名词性成分或者说一个句中"话题"。我们认为，语言研究的出发点，同一切文化研究的出发点一样，不应是某种定见、法则、规律或前人先验的哲学命题，而应是语言的具体事实。对语言的解释，必须从个人对具体事实的体验开始，逐步过渡到对语言整体的理解。而个人对具体事实的真实理解，又依赖于这一具体事实所处的整体环境。这种整体环境小至一个语句段落，字义在这一段落的整体环境中发生意义；大至整个历史传统，某一时期的文化在这个整体环境中得到理解。从某种意义上说，文化语言学对实证主义、科学主义方法论的一切反思与反拨，最终目的都是要回到具体事实本身，回到真实语感本身，重新认识被科学主义严重曲解的

语言现象。

二、汉语语法分析的具体操作

汉语语法研究以语义和功能作为基本依据，在具体操作上就要注意多元析解和相对分类。

纯语言学意义上的结构分析，往往强调观察角度的单一性、逻辑推论的一致性、可重复性。然而，语言现象本质上是一种社会、文化、历史现象，它远不是语言学家期待的那么一种逻辑严密的结构，否则也无须去研究和创制种种人工语言来供机器理解和使用。尤其在汉语中，它的语形往往随语气、语用、语境的需要而变化多端，它的语义中言内之意往往含而不露（无形态标记），言外之意又颇为丰富。单一角度的分析，单一逻辑的论证，往往无法把握它的原貌，结果总是分析、论证的本身为“自圆其说”，为证明自身的“科学性”似是而非地构筑一个理性框架。这个框架游离于中国人的语感之外，与具体的汉语事实貌合神离，却企图以其“科学的完美性”来代替语言现象本身。它一旦筑成，后人似乎便只能对它不断加以修缮，而很难明白在它之外还有多种理解的可能，还有多种思考的角度，还有多种解释的途径，而语言现象的丰富涵义正是在这多元的释义中呈现出来的。

从研究者的角度说，语言现象向人们呈现的内容既有它的共性、一般性，又有它的因人而异的“殊相”。就好像人们观察某一植物，当所具备的观察条件相同时，这植物呈现在人们意识中的内容基本上是相同的。无论是观察主体甲或观察主体乙，都可以看到这植物是绿的、硬的、高的等等，并且明天同今天观察所得的内容也基本一致。但是，在对这个植物的观察中，又包含着不同主体的不同感受和理解。如果观察主体甲是一位工艺家，观察主体乙是一位植物学家，他们会给植物以不同的意义。可见，如果研究的目的不

同，或者说研究者的"前知识结构"不同，就会对现象作出不同的理解。任何事物现象都由这人所共识的共相和因人而异的殊相两端构成。客观的一端与现象之外的客体相应，主观的一端与现象之外的经验主体相应。在这个意义上，要想对事物的本质有较为全面的理解和把握，也需要运用多元解析的方法。

从语言事实本身来说，语言工作者都认为语法的抽象性是毫无疑问的。语法是语言的结构规律，它是从具体的词、词组、句子中概括出来的。因此，不少语法研究者坚持对我们知觉中丰富多样的语言现象进行分析，辨析各种语言片断的特性，把那些原来结合在一起的语言性质拆散开来，制定出语言结构规律的一般规则，并把这种一般规则同具体语言片断的特殊性（例如重音位置、语调、歧义、上下文的逻辑适应性和句法结构适应性等等）坚硬地对立起来。于是，一个个抽象成分取代了丰富多样的语言片断。从表面上看，这些抽象的规定呈现了语言现象的本质。但是当我们带着这些抽象原则又回到纷繁的语言世界时，我们往往发现这些原则同说本族语的人的语感是抵触的。面对活生生的语言，这些原则显得十分僵硬。为什么会有这样的情况呢？因为抽象只是我们分析、认识语言现象的一个阶段，还不是终点。要想从这种最一般的规定立即得出多种复杂的具体关系，从而认识语言现象的"具体的完整性"，是不可能的。认识必须从抽象上升到具体。这一具体已是认识对象的许多规定、许多方面的综合，正如黑格尔所说："认识是从内容进到内容。首先这个前进运动的特征就是：它从一些简单的规定性（即抽象——笔者）开始，而在这些规定性之后的规定性，就愈来愈丰富，愈来愈具体。因为结果包含着自己的开端，而开端的运动用某种新的规定性丰富了它。"[①] 马克思主义的认识论要求不仅根据从客观存在的丰富材料中所获得的感性具体认识中抽象出一些简

① 黑格尔《小逻辑》，商务印书馆1981年版。

单的规定(即知性的分析),而且进一步把被知性分析拆散开的简单规定再综合起来,克服知性分析所形成的片面性和抽象性,达到理性的丰富性和具体性。也就是说,认识越深入,思维范畴本身所包含的客观内容就越丰富。科学、正确的抽象不是远离事物,而是更深刻、更全面地反映事物,亦即更接近事物。这是辩证唯物主义的抽象观,也是惟一正确的抽象观。

不少语法研究者在语法的抽象和知性的、或者说形式逻辑的分析方法之间,作出了理所当然的联系。在他们看来,“描写语言学在方法上最基本的要求,必须最大限度地对语言进行形式化的描写,根本拒绝把意义作为研究的出发点……这是我们认识语言和研究语言的基本立足点”。然而,这样“描写”出来的抽象形式,往往是不符合语言事实的。它是以牺牲语言事实的具体血肉(即多样性的统一)作为代价的。语言事实多样性的统一,包括语音、语义、语法、语境多方面的有机结合,相互依赖,相互渗透。形式逻辑的简单抽象在“描写”这样的事实时,遇到了难以逾越的局限。在我们许多语言工作者所熟悉的形式逻辑里,普遍的东西是抽象的、贫乏的,这种抽象不论及事物的差别性和特殊性;个别的东西是具体的、丰富的,这种具体也不论及包含着许多抽象规定的思维具体。因此在形式逻辑中,概念的外延和普遍性越大,它的内涵和丰富性就越小。抽象和具体是各自孤立,各行其是的。形式逻辑把事物的相对稳定作为前提,避开了思维的内容来研究思维形式。虽然它是认识最初阶段精确思维所必需的,但它不能把握事物的变化,而事物(包括语言)的生命力恰恰就在于它的矛盾运动。陈望道在谈到语法研究方法论时曾指出:“学习运用方法要研究逻辑,要研究形式逻辑,亦要研究辩证逻辑。”[1]“文法的

① 陈望道《怎样研究文法、修辞》,载《陈望道语文论集》,上海教育出版社1981年版。

研究，完整地说，同认识其他事物一样，需要从具体到抽象，又从抽象到具体的过程。”[1]辩证逻辑是在对立统一思维规律的指导下研究抽象和具体，它要结合思维内容来考察思维形式。因此，它的概念越普遍、越一般，其内容也就越丰富、越具体。可见，无论从研究者还是从语言事实的角度来看，多元析解的方法都是必要的。

汉语语法研究以语义和功能为基本依据，在单位的分类上，就必然持相对的而非绝对的态度。在这一点上，萨丕尔对语言类型的认识给我们以深刻的启迪。语言和语言单位的分类，是语言分析、描写的基础。描写主义根据一定的形式特征来分类。在他们看来，这种“形式类”就像事物的物理刻画一样，是明确的，不可移易的。抓住了形式的类特征，也就抓住了内容实体的类别。然而，萨丕尔在语言分类上却持一种类别相对主义的观点。

首先，肯定事物具有类型化的趋势。萨丕尔认为，社会、经济、宗教制度能从不同的历史根源，在世界不同的地区成长起来。语言也是这样，沿着不同的道路向类似的形式集合。语言的历史研究已经证明，语言不但是逐渐地改变，而且是一贯地改变着。它不自觉地从一种类型变向另一种类型，在世界上相隔很远的地区可以看到类似的趋势。因此可以说，互不相关的语言已经独立地、并且时时地走向大致类似的形式。萨丕尔指出，承认可以互相比较的类型是存在的，这并不是否定一切历史过程的个性，只是肯定在历史现象的背景上，有很强的趋势把语言（正像把其他社会产物）推向稳定的格局，也就是说类型。

其次，肯定事物不能严格地分类。萨丕尔指出，严格地说，我们事先就知道不可能树立起有限的几个类型，就把世界上几千种语言和方言的特点都照顾到。就像人类的一切制度一样，语言也是花

① 陈望道《文法简论》，上海教育出版社 1978 年版。

样万千、变幻多端的东西，难以妥当地贴上标签。哪怕类型的尺度分得再细致，也一定会有许多语言需要经过一番修剪才能各得其所。要把它们放进表格里去，一定会过分强调它们机构里的这个或那个特点，或者暂时忽略其中某些矛盾的地方。因此，语言的类别仅有相对的意义，不存在绝对的类。

其三，事物的类别应是内涵类而不是形式类。萨丕尔在语言的类型区分上，不取“分析——综合——多重综合”的尺度，因为它只顾到“量”的方面；也不取“孤立——附加——象征”尺度，因为它过分着重技术的外形；甚至不取“孤立——粘着——融合——象征”尺度，因为它仍旧是在外形上兜圈子。萨丕尔认为，分类法应建立在语言所表达的概念的本质的基础上。因而语言的类别不是肤浅的形式类，而是诉诸本质的内涵类。从内涵出发，所有的语言都必须表达根本概念和关系概念，由前者派生的派生概念和介于前、后者之间的混合关系概念，则可有也可无。由此，萨丕尔提出了语言类型的概念分类。它实际上只回答两个有关概念怎样译成语言符号的问题：第一，一种语言是保持它根本概念的纯粹性呢，还是用不可分类的成分来堆砌它的具体观念？第二，它安排一个命题时，绝对不可少的基本关系概念受不受具体概念的沾染呢？据此，人类所有的语言可以分为纯关系语言和混合关系语言两大类，每一类内部又视其表示具体概念的单纯与复合而有简单复杂之分。显然，内涵的分类把语言中概念的表达方式作为分类的基础，比外形的技术的分析更接近语言的本质。

其四，事物的类特征是多元的而不是一元的。萨丕尔的语言分类法，在方法论上提出了一种观察语言类型的多维思路。一种语言类型，体现在它表达不同类的概念方式上。而表达某一类概念的方式，不必与表达另一类概念方式相同。一种语言在表达关系概念时是单纯孤立的，表达具体概念时是粘着的或融合的，那么就可以称为“粘着——孤立语”或“融合——孤立语”。这种分类法的优点是，

可以根据需要增省分类的角度，分得详细一些或简单一些。萨丕尔指出，语言毕竟是极端复杂的历史建筑，把每种语言都放到一个格子里，这并不重要。倒不如订出一种可以伸缩的方法，让我们能从两三个独立观点，来把一种语言搁到能和另一种语言互相对比的位置上去。这种分类的精神，正是人文主义的精神。

语言具有类型化的趋势，语言又没有独立、绝对的类；语言的类别应着眼于内涵的区别，语言内涵的类特征又是多元而非单一的——这就是语法分类应具有的人文主义态度或者说人文科学方法。这样分出来的类固然仅具有相对的意义，但它又是最贴近语言事实和语言心理的，因而是最科学的。语言类别为了某种目的是可以形式化的，然而这种形式化的分类，一刻也不能忘记它仅仅是一种把每种语言塞进一个方格子的“技术”，它不能异化为语言类型的本体。语言类型本体的形式，只能是它的内涵形式。尽管这种类形式具有相对性和多元综合性，缺乏人工形式化的机械美感，但它却得到语言本质的高度肯定。

汉语语法分析以语义和功能为基本依据，这实质上是提出了语法学作为一门人文科学而非自然科学的方法论。语言的世界是一个人文的世界，人文的世界是一个自由和创造的世界。每个个人乃至人类的独特发展，都是这种特殊的人类自由的结果，都起源于人类心灵。自然界没有意识，没有意志，没有理性或激情，它只能用纯机械的因果术语来说明。而人及其产物，却需要理解、体验和阐释。这就是人文科学研究方法论的原则，也是汉语语法学历经近一个世纪的“分析的时代”，重新认识汉语的注重意会、注重功能、注重整体、注重具象，归根到底是注重主体意识，以神统形的浓郁的人文性征之后，惟一的选择。

第三节　文化认同方法示例

一、汉语耦合句的形式与意义

所谓“文化认同”，是指语言与民族思维的结构通约。

在我们对《左传》句型系统的研究中，确立了汉语句型系统的功能原则，即以表达功能立论，辅以构造方式的特点，建立句型；以句读段为句子的基本活动单位，以句读段服务于不同表达功能的不同铺排律为句子的基本格局，以各类句子的实际运用频率确认其在汉语句子常态中的价值。[①] 运用这一原则考察《水浒传》的句型，我们面临一个难题：在各种功能类型的句子之间，存在着大量的耦合现象。例如：

便去腰里摸时，搭膊和书都不见了。

那汉飕的把那口刀掣将出来，明晃晃的夺人眼目。

又和李牌寻了一黄昏，看看黑了。

且取衣服和直裰来，洒家穿了说话。

出家人第一不可贪酒，你如何夜来吃得大醉？

这厮合休，我教他两个一发解官。

以上每一句前后两段几乎都可以独立成句，然而两段之间在语气上却互为呼应，难以断开。一旦断开，前段总使人感到“意”尚未尽，“气”有孤伸，站立不稳。后段又使人觉得表意突兀，情理难圆，无所依傍。只有让它们两两成对，句意上互为映衬，节律上互为依托，才成一个完整的表述单位。从表面上看，这种“耦合”现象可以纳入西

① 参见申小龙《中国句型文化》，东北师大出版社1988年版。

方语法的"并列复句"或"联合复句"范畴。然而"耦合"在《水浒传》中是一种句型的普遍现象。它的语义内涵比"并列复句"要繁复深广得多。它并不是简单地表述两件并列的事情,它实质上是中国人感知世界的一种模式。以西方语文的"并列句"模式并不是不能分析这类耦合句,就好像以西方语文的"主谓句"模式也能"解剖"汉语句型一样,但这种"以洋律中"的分析和解剖,从它设立范畴之始就误解了汉语的文化精神,从而曲解了汉语的组织样态,给人一种"洋腔洋调"的失落感,与其说是在分析中国语文,不如说是在规范中国语文。我们则希望在认识汉语的组织样态之前,将通行的范畴、成见和技巧悬置起来,直接在存在的层次上感知和理解语言。

中国传统的语文研究,在断句上注重"文气"。所谓"文气",一指句子表达功能的完整,即"语气";二指句子音律的顺畅,即"声气"。《水浒传》中的许多句子,在初步的功能断句之间,往往在声气上相辅而行,在语义上成耦合之势,成为一对对平行句。孤立地看这些现象,可以认为"耦合"是高于功能的一个至今尚未认识的汉语理解层次。然而从整个句型系统出发,我们认为"耦合"是一种句子类型。它的功能是表达两个事件之间互为依存的关系。功能断句和声气断句应该是统一的。声气未竟的句段之间,语义上必然存在着内在联系,功能上必然统一于一个表达意图。根据我们对《水浒传》耦合句语义特征的考察,这类句型在其下位层次上可以细别为十二种类型:

(一) 视景对

视景对是耦合句中一种常见的耦合方式。它的前半部分叙述施事者的行为,是一个施事句形式;后半部分则表述施事者在一系列行为之后所看到的结果。在中国传统的语文思维看来,行为与其结果(有所发现,有所应验)构成一个对立统一体。两者相辅相成,不可分割。为了有所发现的行为,在语义和语气上都不是自足的。而"发现"本身,由于其意义和价值直接来自特定的人物之所视,所

以它本身也不具有独立感。于是由“视”而“景”，“视”—“景”，就成为《水浒传》中常见的耦合句型。

视景对句型最完善的标志，是于句子前半部分末尾出现“看时”，于句子后半部分起首出现“只见”，这些标志的显隐和变化，构成视景对多种多样的形式：

1. “F(代表前段)看时，只见L(代表后段)。”

例如：“鲁达看时，只见郑屠挺在地下，口里只有出的气，没了入的气。”

按照通行的分析方法，句中“只见”被视为“鲁达”的行为，“只见”之后的内容，都是“见”的宾语。我们认为，用西方语法的“动宾结构”来解释“只见L”这种大容量的句段，是对汉语的误解。在《水浒传》这类句子中，“只见”与其说是施事者的行为，不如说是说书人的提示。它的述谓性很强，话头性很强，因而它往往出现在句首。例如：“(刘太公看见，便叫庄客大开庄门，前来迎接。)只见前遮后拥，明晃晃的都是器械旗枪，尽把红绿绢帛缚着。”又如：“(知客又与他披了袈裟，教他先铺坐具。)少刻，只见智清禅师出来，知客向前禀道。”这两例句首的“只见”，显然是一种话头性成分，不具述谓性。它们和前一例句中的“只见”，性质是一样的。“鲁达看”是一个事件，“鲁达”所见又是一个事件。两个事件因特定人物的视角而成为统一体。为了显示这种“二而一”的性质，句法上用一个表示句义未竟的“时”来承前启后。在《水浒传》中，具有述谓性的“见”，往往采取加时态助词的形式。例如：

“智深见了，人急智生，便把禅杖倚了，……”

“智深肚饥，没奈何，见了粥要吃，没做道理处，只见灶边破漆春台，只有些灰尘在上面。”

后一例中第三段的“见了”是述谓性的，第五段的“只见”是话头性的。但值得注意的是，有时“见了”可以替代“只见”的功能，例如：“林冲别了智深，急跳过墙缺，和锦儿径奔岳庙里来，抢到五岳

楼看时，见了数个人，拿着弹弓、吹筒、粘竿，都立在栏干边。”但这样的用例罕见。

“只见”后的成分，除了施事句形式外，常见是认句和存现句形式。前者是动态之景，后者多为静态之景。例如：

“门子听得半山里响，高处看时，只见鲁智深一步一颠，抢上山来。”这是动态之景。

“直入方丈前看时，只见满地都是燕子粪，门上一把锁锁着，锁上尽是蜘蛛网。”这是静态之景。

“只见”又作“但见”。所不同的是，用“只见”后，所见事物往往先出现在“看……时”中，“但见”后则用一大段话来描写这一事物，这种格式的容量比“F 看时，只见 L”更大。例如：“偷看那大虫时，但见……”“众人把门推开，看里面时，黑洞洞的，但见……”

“只见”又作“却见”。“却见”后之景，对于视者来说往往未能预料。例如：“随着那山路行去，走不得半里，却见一所败落寺院，被风吹得铃铎响。”

“只见”又作“见”。“见”在语气上较为紧凑。例如：“径奔到庄前看时，见数十个庄家，忙忙急急，搬东搬西。”“见”又常用于对人物穿着打扮的细致描述。例如：“高俅看时，见端王头戴软纱唐巾，身穿紫绣龙袍，腰系文武双穗绦，把绣龙袍前襟拽扎起，揣在绦儿边，足穿一双嵌金钱飞凤靴，三五个小黄门相伴着蹴气毬。”此例还有一点值得注意，即“见”后又是一个耦合句形式。高俅之“看”和所“见”在语义上成耦，而所见之中，端王之穿戴和“三五个小黄门”之相伴又在语义上成耦。这种所“见”之耦，同样表明“见”仅仅起着话头的作用，而非句子语义格局中的关键性述谓成分。

2. “F 看时，是 L。”

在这类句子中，“是”是对所“看”事物的认定，带有判断的性质。这种认定与施事者的预期在语义上成为对立的统一，因而具有耦合性。当认定与预期一致时，多采用“端的是”或“果然是”的形

式。例如：

“太尉看那宫殿时，端的是好座上清宫。”

“过往人看了，果然是个莽和尚。”

“引鲁智深山前山后观看景致，果是好座桃花山，生得凶怪，四围险峻，单单只一条路上去，四下里漫漫都是乱草。”

以上三例，“看时”和“果然是”都是一些形式上的增省变化，但其框架不变。当认定与预期不一致时，多采用“却是”或“不是……却是”的形式。例如：

“看时，石板底下，却是一个万丈深浅地穴。”

“出得那‘五台福地’的牌楼来，看时，原来却是一个市井，约有五七百人家。”

“林冲看时，不是别人，却是本管高太尉。”

“是”前的主题一般不出现。主题出现的例子罕见。例如：“话说当下鲁提辖扭过身来看时，拖扯的不是别人，却是渭州酒楼上救了的金老。”这显然是为了语义耦合上的紧凑。

3. “F 看时，有 L。”

“有”表示存在，因而本类句子的后半部分都是施事者所见之静景。例如：

“史进便入城来看时，依然有六街三市。”

“智深看那市镇上时，也有卖肉的，也有卖菜的，也有酒店面店。”

4. “F 看时，L。”

本类句子后半部分不出现特定标志词。但标志词不过是某种语义类型的表征。标志词不出现，语义类型依然存在。主要有两类：一类可以视为标志词“见”的隐含。例如：“将娘子下楼，出得门外看时，(见)邻舍两边都闭了门。”“看身上时，(见)寒栗子比滑饳儿大小。”一类可以视为标志词“有”的隐含。例如：“智深也乘着酒兴，都到外面看时，果然绿杨树上(有)一个老鸦巢。”标志词“是”一般必

须出现。因为"是"前有所预期,"是"后需要确认,这样一个语义框架,没有"是"字难以形成。

5. "F 时,L。"

本类句子前半部分,用其他具有"视"义的动词,代替了"看"与"时"配合。例如:"到山后打一望时,都是险峻之处。""侍者吃了一惊,赶出外来寻时,却走在佛殿后撒屎。""照那碑后时,却有四个真字大书,凿着'遇洪而开'。"

6. "F,只见 L。"

本类句子前半部分不出现"看时","视"的意义由后半部分"只见"独立承担。例如:"当时王教头来到庄前,敲门多时,只见一个庄客出来。"当"视景对"中"视"的意义由"……看时,只见……"共同承担时,语气较为舒缓。而由"只见"独立承担"视"义后,增加了"视"的突兀性,此时往往在前半部分配合以"却待"、"方欲"等。例如:

"鲁智深提起禅杖,却待要发作,只见庄里走出一个老人来。"

"我正走不动,方欲再上山坡,只见松树旁边转出一个道童,骑着一头黄牛,吹着管铁笛,正过山来。"

"正待入席饮酒,只见小喽罗报来说。"

当"视"与"景"之对变为"听"与"声"之对时,"只见"的功能可由"只听得"来顶替。"只听得"也有突兀性,它的前面往往配合以"正"。例如:

"正欲移步,只听得松树背后隐隐地笛声吹响,渐渐近来。"

"三个酒至数杯,正说些闲话,较量些枪法,说得入港,只听得隔壁阁子里有人哽哽咽咽啼哭。"

7. "F,L。"

这一类句子把"视"义隐含在句读段的承顺之间,不由任何标志词显示。例如:

"直寻到里面八九间小屋,打将入去,并无一人。"

"林冲见说,吃了一惊,也不顾女使锦儿,三步做一步跑到陆虞候家,抢到胡梯上,却关着楼门。"

"又过了两三重门,到一个去处,一周遭都是绿栏杆。"

以上三例的最后一段都是施事者所见之景,它们与前面部分构成视景对。

(二) 应接对

构成应接对的句读段在语义上互为呼应,后半部分是对前半部分的接应。这种接应具有五种类型:

1. 反应型应接

后半部分是对前半部分的反应。常见的是问答反应。例如:"太尉连问数声,道童呵呵大笑,拿着铁笛,指着洪太尉说道。"也有即情反应,如:"对娘说知此事,母子二人,抱头而哭。""王进见了便拜,太公连忙道。"

2. 结果型应接

后半部分是前半部分行为所产生的影响。例如:"拿起一根折木头,去那金钢腿上便打,簌簌地泥和颜色都脱下来。"

3. 回合型应接

前后两部你来我往,文势相对,成一回合。

有求予回合,例如"我几番借看,也不肯将出来。""两个苦留,哪里肯住,只推道。"祈使回合,例如:"快与我打开,我看魔王如何!""刘太公老驴休慌,不怕你飞了。"未预回合,例如:"他今日发迹,得做殿帅府太尉,正待要报仇,我不想正属他管。""我当初只指望你说因缘,劝他回心转意,谁想你便下拳打他这一顿。"条件回合,例如:"太尉呼唤,安敢不来!""你两个要打洒家,俺便和你厮打。"

4. 承顺型应接

句子前后两部既相接应,又在时序上先后承顺。例如:"女使锦儿接着,三个人一处归家去了。""老小邻人径来州衙告状,正直府

尹升厅，接了状子，看罢道。”

5. 预设型应接

句子后部的应接，早在前部行动过程之中即已开始。例如：“请入后园，庄内已安排下筵宴。”“智深两条桌脚，着地卷将来，众僧早两下合拢来。”

6. 应声型应接

句子后部的应接与前部动作行为间不容缓，应声而致。这类句子前部动词前都有表示迅疾的“一”修饰。例如：“只一缴，那后生的棒丢在一边，扑地望后倒了。”“李吉解那搭膊，望地下只一抖，那封回书和银子都抖出来。”

（三）彼此对

人总是处在特定的社会角色中，事物也总是处在特定文化的序列之中。在一个具体的时空环境中，人与人、事物与事物往往彼此相待，互为对立面。中国传统的语文思维用耦合句的方式，描述了一个两两相待的世界。《水浒传》耦合句中的彼此对就有这样一些类型：

1. 你与我

例如：“母亲放心，儿子自有道理措置他。”“师父如此高强，必是个教头，小儿有眼不识泰山。”“你两个且在这里，等洒家去打死了那厮便来。”“你却怕他本官太尉，洒家怕他甚鸟？”

2. 我与你

例如：“洒家投东京去，你休相送。”“我与你这封书，去投他那里，讨个职事僧做。”“却才去那里抄化得这些粟米，胡乱熬些粥吃，你又吃我们的。”

3. 你与他

例如：“太公休怕，他也是俺的兄弟。”“不是老汉心多，为是恩人前日老汉请在楼上吃酒，员外误听人报，引领庄客来闹了街坊。”

4. 你与你

例如："智深不得无礼，众僧也休动手。"

5. 他与我

例如："天师乘鹤驾云，先到京师，臣等驿站而来，才得到此。""他两个并我一个，枉送了性命。""长老只是护短，我等只得从他。"

6. 我与他

例如："俺便不及关王，他也只是个人。"

7. 他与他

例如："这刘太公怀着鬼胎，庄家们都捏着两把汗。""再说李忠、周通下到山边，正迎着那数十个人，各有器械。""智深恰才回身，正好三个摘脚儿(斜角)厮见。""林冲只顾和智深走着，说得入港，那汉又在背后说道。"

在"他与他"的关系中，又可以具体分为"店员与顾客"，例如："那店小二那里敢过来，连那正要买肉的主顾，也不敢拢来。""路人与店员"，例如："两边过路的人都立住了脚，和那店小二也惊的呆了。""衙门与官军"，例如："你不知这里衙门又远，便是官军，也禁不得他。""兵与将"，例如："小喽罗两势下呐喊，二员将就马上相见。"

8. 饭与酒

例如："饭便不要吃，有酒再将些来吃。"

9. 肉与酒

例如："使叫庄家拣两头肥水牛来杀了，庄内自有造下的好酒。"

10. 精与肥

例如："却才精的，怕府里要裹馄饨，肥的臊子何用？"

（四）主客对

由于《水浒传》是在话本的基础上创作的，因而它的语言中保留了许多说书的特点，其中"夹叙夹议"即为一例。作者在对客观事件的描述中加进主观评论，于是一叙一议成一耦合。例如：

"鲁智深因见山水秀丽，贪行了半日，赶不上宿头，路中又没人作伴，那里投宿是好？"

"锁用铜汁灌浇，谁知里面的事。"

"我和你便去，事不宜迟。"

"何不教智深去那里住持，倒敢管的下。"

"华阴县里禁他不得，出三千贯赏钱召人拿他，谁敢上去惹他？"

以上五句的最后一段，都是评论性的。句子前部说的是现实情况，但意犹未尽，作者还要指出他如此看待这一现实情况的意图。不这样，那么这种"看待"也就失去了意义。中国传统的语文思维很少对现实情况作纯客观的描写，说话人在叙述中总是时时发表自己的看法，形成叙述语言"夹叙夹议"的格局。当"叙"和"议"相关成偶时，即为耦合句。以上五例"议"的部分都在后部，也有"议"在前部的例子，如：

"这贼秃不是好人，倒着了那厮手脚。"

"这厮合休，我教他两个一发解官。"

"那身份模样，这气毬一似鳔胶粘在身上的。"

（五）纵擒对

中国有句成语，叫"欲擒故纵"。中国传统的语文思维，为了使陈述的意见更显得当，往往在陈述之前有所铺垫，成放纵之势。"纵"是为了"擒"，以使陈述的意见更为有力。于是一"纵"一"擒"成一耦合。《水浒传》耦合句之"纵"多发生在句子前部，主要有这样几种类型：

1. 身份之纵

句子前部先认定当事人或事物的身份，为后部的陈述做出铺垫。例如：

"你爷是街市上使花棒卖药的，你省的甚么武艺？"

"鲁达系是经略府提辖，不敢擅自径来捕捉凶身。"

“量他一个和尚，一个道人，做得甚事，却不去官府告他？”

“我这里出家，是个清净去处，你这等做，甚是不好。”

“前官没眼，参你做个教头，如何敢小觑我，不伏俺点视？”

2. 事况之纵

句子前部先确认事况，为后部的意见陈述做出铺垫。例如：

“今番做出人命事，俺如何护得短？”

“是我不合引他上山，折了你许多东西，我的这一分都与了你。”

“太尉又看承得好，却受谁的气？”

“每日吃他的酒食多矣，洒家今日也安排些还席。”

3. 关系之纵

句子前部先确认人际关系，为后部的陈述意见做出铺垫。例如：

“我又不曾亏了你，如何一向不将来卖与我？”

“他又不曾认的我，我们如何便去寻的闹？”

“我和你如兄若弟，你也来骗我。”

4. 才能之纵

句子前部先确认当事人的才干，为后部的陈述意见做出铺垫。例如：

“这高俅踢得两脚好气毬，孤欲索此人做亲随，如何？”

纵禽耦合句与通常所说的“因果句”内涵不一致。西方语法中的因果复合句其内涵是一般化的因果关系，且有特定的形式标志。汉语是一种缺乏形态标志而又注重逻辑事理顺序的语言。汉语的句读段之间存在着广泛的因果联系，其程度各有轻重不同。纵擒之对是其中有特定功能的一种。这种功能就是说话人为强化自己的看法而先做铺垫，因而这类句子后部必然是表态性的。以此来看，下面两句虽有因果之关联，却不是纵擒之对：

“赵员外这几日又不使人送些东西与洒家吃，口中淡出鸟来。”

"不想官司追捉得洒家要紧，那员外陪钱送俺五台山智真长老处落发为僧。"

有些纵擒之对，将"擒"在前，而"纵"在后，句子的重心仍在"擒"上，"纵"则成为一种利益的承诺，例如："你快下去，饶你几下竹篦。"或成为一种利害的分析，例如："林冲本待要痛打那厮一顿，太尉面上须不好看。"或是一种理据的反驳，例如："你等阻当我，却怎地数百年前已注定我姓字在此？"（以上两例句子前部之"擒"，语义上有所折绕，"本待要"实为"不可"，"阻当"实为"不该挡"。）或仅仅是一种倒装，例如："哥哥不可小觑了他，那人端的了得。"

（六）比兴对

将欲说而先兴之，这是中国传统语文思维的一种独特方式。所谓"兴"，即"托事于物"，"取譬引类，起发己心"。在中国古代诗歌韵文中，有"把情入兴"、"把声入兴"、"景物入兴"、"衣带入兴"、"引古入兴"、"托兴入兴"、"感兴入兴"等多种兴的形式，其功能都是托物发端，先言他物以引起所咏之辞。而在《水浒传》的小说语言中，以"兴"为一端的耦合句，多为引俗入兴，也有引古入兴的。例如：

"奸不厮欺，俏不厮瞒，小人不姓张。"

"闻名不如见面，见面胜似闻名，义士提辖受礼。"

"贼去了关门，那里去赶？"

"三十六着，走为上着——只恐没处走。"

"自古道：'不怕官，只怕管。'俺如何与他争得？"

起兴的句段一般在前，但也有后置的。例如："史进见了大怒，'仇人相见，分外眼明'。"

（七）名实对

本类句子前部说"名"，后部言其"实"。这"实"，或指说话人所熟悉的人，例如：

"俺道是什么高殿帅，却原来正是东京帮闲的'圆社'高二。"

"你要寻王教头，莫不是在东京恶了高太尉的王进？"

“俺只道是那个郑大官人，却原来是杀猪的郑屠。”

或指与前部所说之人的“名”相符的行为习性。例如：

“俺是东京八十万禁军教头王进的便是，这枪棒终日搏弄。”

“出家人第一不可贪酒，你如何夜来吃得大醉？”

“人都唤他做‘小王都太尉’，他便喜欢这样的人。”

中国古人具有很强的名分观念，名与实的关系是中国传统语文思维总是执其两端加以思考的问题之一，因而在语言表达中也就以一名一实成一耦合单位。

（八）比较对

句子前后两部因比较而成偶，其特定标志是“不如”。例如：

“蒲城县人户稀少，钱粮不多，不如只打华阴县，那里人民丰富，钱粮广有。”

“若回去庄上说脱了回书，大郎必然焦躁，定是赶我出去，不如只说不曾有回书，那里查找。”

（九）分合对

句子前后两部因分合而成偶。有余者之分，有份额之分。例如：

“只自收拾了些少碎银两，打拴一个包裹，余者多的尽数寄留在山寨。”

“每日教种地人纳十担菜蔬，余者都属你用度。”

“我和你各捉一分，一分赏了众小喽罗。”

（十）诠释对

句子后部是对前部的解释。大致有三种解释：

一是话头解释。例如：“看官牢记话头，这李忠、周通自在桃花山打劫。”

二是名分解释。例如：“文武百官商议，册立端王为天子，立帝号徽宗，便是玉清教主徽妙道君皇帝。”“先教枢密院与你入名，只是做随驾迁转的人。”

三是事象解释。例如：“只见那张三、李四在粪窖里探起头来，

原来那座粪窖没底似深。"

（十一）平衡对

句子的前部和后部在逻辑上并无很大关联，仅仅是将两事平行，平行的两事一般是同一种属的两个侧面，因侧面不同或看法不同形成耦合。《水浒传》中有六种类型：

1. 静止平衡

例如："男大须婚，女大必嫁。""李忠坐了第二位，太公坐了第三位。""一头是个竹篮儿，里面露些鱼尾，并荷叶托着些肉；一头担着一瓶酒，也是荷叶盖着。""索价三千贯，实价二千贯。"

2. 正反假设平衡

例如："有事出班早奏，无事卷帘退朝。""若留住在家中，倒惹得孩儿们不学好了；待不收留他，又撇不过柳大郎面皮。""去便去，不去时，便捉来缚在这里。""轻则便刺配了他，重则害了他性命。"

3. 正反祈使平衡

例如："不要华阴县去，只去蒲城县，万无一失。""不要那等腌臜厮们动手，你自与我切。"

4. 正反叙事平衡

例如："只说三日没吃饭，如今见煮一锅粥。""智深吃了两碗酒，又不曾撩拨他们，他众人又引人来打酒家。"

5. 正反话题平衡

例如："银子不打紧，这封回书，却怎生好？"

6. 有无平衡

例如："且说这王进却无妻子，只有一个老母，年已六旬之上。"

（十二）事时对

句子前后两部，一部交待时间，一部交待事件，成一耦合。事件的发生既有特定时间，又有特定空间。然而由于时间是流动的，能用句子形式来陈述；空间是静止的，一般用词或词组来表示，不具有述谓性，因而《水浒传》中事件与时间能成偶，事件与空间不成

偶，尽管时空都能被包容在事件中。事时对中时间既可前置，也可后置。前置的时间具有预设性，例如：

“天色微明，只见鲁提辖大步走入店里来，高声道。”

“忽一日，天色将晚，王进挑着担儿，跟在娘的马后，口里与母亲说道。”

“不觉中秋节至，是日晴明得好。”

后置的时间具有未设性，例如：

“李忠也上了马，太公也乘了一乘小轿，却早天色大明。”

“酒至数杯，却早东边推起那轮明月。”

“又和李牌寻了一黄昏，看看黑了。”

“计较完了，飞也似取路归来庄上，却好五更天气。”

（十三）继发对

句子前后两部在时序上一先一后，后部继前部而发。例如：

“只说鲁智深在亭子上坐了半日，酒却上来。”

“周通大怒，赶向前来喝一声，众小喽罗一齐都上。”

“才吃几口，那老和尚道。”

“你且去菜园池子里洗了来，和你众人说话。”

“智深与史进看着，等了一回，四下火都着了。”

二、汉语耦合句与汉文化世界观

以上十三种句型，大致概括了《水浒传》耦合句的语义类型。我们从中可以看出，中国传统语文思维总是将事件与它所受到的制约和影响视为一个耦合体。尽管事件与事件间影响是多方面的，但传统语文还是将它们纳入一个个对立统一的耦合体中，既不将一个事件孤立起来，也不将一个事件多方位地复杂化。一唱一和，一起一落，既简单而又灵活多变地描述了现实世界。这个世界，在中国人眼里是一个耦合的世界。

中国古代哲学从一开始就把世界看成以阴、阳二气交感运动为始基的对立统一体。《周易》说："刚柔者，立本者也。""阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。"（《系辞下》）《老子》也说："道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。"后人对此的解释是："道者，规始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合而万物生。"（奚侗《〈老子〉集释》）这就表明，中国先民认为世界是在两种对抗性的力量运动之下孳生、发展、变化，而且只有在互相对立的双方贯通、联结、合作、平衡、统一的情况下，事物才能顺利发展，所谓"一阴一阳谓之道"，"刚柔相推而生变化"。（《周易·系辞上》）《国语》记郑桓公时史伯之言云："夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物生之。……声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲。"（《郑语》）"以他平他"，异类相从，才使世界生出无限生机来。汉代哲学家董仲舒认为阴阳两极无所不在，"推天地之情，运阴阳之类，以别顺逆之理，安所加以不在？"（《春秋繁露·阳尊阴卑》）"凡物必有合，合必有上，必有下；必在左，必在右；必有前，必有后；必有表，必有里。……物莫无合，而合各有阴阳。"（《春秋繁露·基义》）阴阳之合是事物存在发展的必然理据。宋代哲学家张载将这种世界的"两"（阴阳）"一"（合）图式说得更为透彻。他指出，事物的存在与发展只有以"两体"相"感"，才能有变化，只有以"两体"相"感"相"通"才能有统一。"物无孤立之理，非同异屈申终始以发明之，则虽物非物也。事有始乃成，非同异有无相感，则不见其成。"（《正蒙·动物》）从事物内部来看，屈申终始皆为"两"；从一事物与他事物的关系来看，同异、始卒、有无亦为"两"。"两不立则一不可见，一不可见则两之用息。"（《正蒙·太和》）可见必有统一中之对立，物才成其物，事才成其事。所以说，"天地变化，二端而已。""其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。"（《正蒙·太和》）中国古代有一句成语，叫"无独有偶"。这句成语从哲学的角度来理解，即"物不独立必有对，对不分治必交焉，而

文生矣。”（胡五峰《知言》）日本一位唐诗研究者松浦友久在其所著《诗语的诸相——唐诗札记》中认为，中国诗歌“从构思到韵律，重视对偶性思维。一般来说，对句的表现手法，无论在哪国的诗歌里面也不罕见。但是中国诗里，它植根于应该说是中国式思维的本质的对偶感觉，而且由于结合‘中国语的基础单位二音节结构’、‘古典韵律的基础单位平仄二分对立’、‘汉字一字一音节的表记’等特点，使它超出了单纯的表现手法的范围，成为生理的、体质的东西”。“对偶性思维”对于中国人之所以是一种“本质的对偶感觉”，是因为它已成为中国人看待世界的样式。“如天之生物，不能独阴必有阳，不能独阳必有阴，皆是对。这对处不是理对，其所以有对者，是理合当恁地。”（《朱子语类》九五）古代哲人对这样一个“理合当恁地”的耦合的世界样式的感悟甚至到了“出神入化”的地步。程颢说：“天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。”（《语录》十一）

中国古代的耦合的世界观，不仅在于其对“物生有两”，“一阴一阳始能化生万物”的“耦”的肯定，更在于其对“阴阳只是一气”，“一不可见则两之用息”的“合”的肯定。朱熹说，阴与阳虽然两立，“然又却只是一个道理”。就好像“口中之气”，“嘘则为温，吸则为寒耳”，实为“一气之消息，一进一退，一消一长，进处便是阳，退处便是阴，长处便是阳，消处便是阴；只是这一气之消长，做出古今天地间无限事来。所以阴阳做一个说亦得，做两个说也得”。（《朱子语类》九五、七四）“天下的道理，只是一个包两个”。（《朱子语类》七十九）所以，既要“分一为二”，又要“合二以一”，这就叫“道原于一而成于两”。清代的哲学家王夫之更进一步提出“非耦”的思想。他在《周易外传》中列举天地、高下、尊卑、进退、古今、存亡、是非、善恶、君臣、父子、秋夏、旦昏、阴阳、老少等十五对范畴，说明任何自然现象和社会现象都不是截然分开的，而是以“偶合”的状态存在着。王夫之把“耦”解释为绝对对立。由于“阴中有阳，阳中有阴”，“大既有

小矣，小既可大矣"，因而"多寡、长短、轻重、大小，皆非耦也。兼乎寡则多，兼乎短则长，兼乎轻则重，兼乎小则大，故非耦也"。（《庄子通·逍遥游》）

中国古代这种"物生有两"、"物莫无合"的"对偶性思维"，在语言建构上有着充分的表现。《周易》中就有"物相杂故曰文"（《系辞下》）的思想。《文心雕龙》对中国传统语文思维中的"偶意"作了充分的论证：

> 造化赋形，支体必双，神理为用，事不孤立。夫心生文辞，运裁百虑，高下相须，自然成对。唐虞之世，辞未极文，而皋陶赞云："罪疑惟轻，功疑惟重。"益陈谟云："满招损，谦受益。"岂营丽辞，率然对尔。《易》之《文》《系》，圣人之妙思也。序《乾》四德，则句句相衔；龙虎类感，则字字相俪；乾坤易简，则宛转相承；日月往来，则隔行悬合。虽句字或殊，而偶意一也。至于诗人偶章，大夫联辞，奇偶适变，不劳经营。自扬马张蔡，崇盛丽辞，如宋画吴冶，刻形镂法，丽句与深采并流，偶意共逸韵俱发。

刘勰所说："岂营丽辞，率然对尔。"（"难道有意造成对偶吗？不经意自然相对罢了。"）道出了汉语句型组织的一个特点。汉语的施事句、主题句，在其句读段的铺排中，都注重节律的和谐统一。而汉语的耦合句从内容到形式都"率然对尔"。它的大量出现，是汉语句型组织中"偶意"的集中体现。《水浒传》中的耦合句，自然而然地将万千事象中的"视"与"景"、"往"与"复"、"此"与"彼"、"主"与"宾"、"纵"与"擒"、"名"与"实"、"分"与"合"、"题"与"释"、"先"与"后"等相互对立的事象组织在一起。一方面使事象的逻辑运行呈辩证的关系状，一方面使语言的声气运行呈齐整的和谐感，在事理和节律上都形成很大的张力。

汉语句子的耦合不仅使语句意义互相映射，互为补充，甚至"互文见义"，而且使结构关系互为对比，交相印证。由于汉语缺乏

形态变化，汉语的结构组织往往要从文句的相互映衬之中加以把握。《水浒传》中的耦合句借助结构关系的前后映衬，许多成分都可以不出现，从而使词语组合前后自如。例如：

“史进打开，都是衣裳。”

“老汉说知，方才喝散了。”

“算命道我今年有大财，却在这里。”

“长老禁约他们不得，又把长老推告了出去。”

“却才精的，怕府里要裹馄饨，肥的臊子何用？”

“去便去，不去时，便捉来缚在这里。”

“林冲拿了一把解腕尖刀，径奔到樊楼前去寻陆虞侯，也不见了。”

总之，汉语句法组织的灵活多变、显隐自如，是由于说话人和听话人在上下文结构的相互制约上，达成了深刻的默契。这种默契的一个重要方面，是汉语句子组织的节奏相应和文义相待。耦合句正是这种句法默契的产物。它把对事象的描述两两相待而为一体（句），形成结构关系互为映衬的句法语义“场”，从而最大限度地利用了句型的组织空间，使汉语句法单位简洁而富于弹性。既避免了印欧语句法那种繁复的形式主义，又为说话人和听话人拓开语文表达与理解的巨大空间，生出无数言外之景，言外之意，言外之情。

从对《水浒传》句型的研究中我们认识到，把握句型的“偶意”是确定汉语句界、归纳汉语句型的一条重要原则。离开“偶意”，我们只能切割出一些辞气不全的“句子”。这些“句子”用西方语法分析也许很便捷，但它们只是一些没有汉语精神的“死”句子。当它们被一个个句号断开后，它们再也生动不起来、活跃不起来。相反，在理解上却要加上种种“省略”、“倒装”之类烦琐的洋教条。目前通行的汉语语法方案与中国人的语感若即若离，貌合神离，一个很大的原因就在于对汉语句法组织“偶意”（和“散意”）的破坏。这是用西方句型范畴规范汉语的结果。从《水浒传》的句型全貌来看，近代汉

语句法组织不外乎"偶"、"散"两种形式，"偶"与"散"都是句读段为适应特定表达功能而作逻辑铺排，它们都难以纳入西方语言以动词为中心的句型框架。对于中国人来说，偶合是一种完整的语感，散行而意尽也是一种完整的语感。偶合中不妨有"散"，散行中也不妨有"偶"。偶散交替，句读组织潺潺流动，句子格局也就清晰而生动起来。从本质上说，"偶"就是一种"散"，"散"也每每成其"偶"。西方语言句子的结构样式就像西方绘画一样，采用"焦点透视"的方略；汉语句子的结构样式则像中国画一样，采用"散点透视"的方略。这是两种完全不同的文化精神。要说汉语语法至今仍只能"神而明之"，其"神秘"，可能就在于此。

第四节　文化比较方法示例

所谓"文化比较"，是指把对语言特点的认识置于一种宏观的文化比较的基础上。

人类语言研究的原始动机，不外乎两种需要：一是典籍阐释的需要，一是交际修辞的需要。典籍阐释使人类不断深化着民族文化传统的内涵，语言的探究成为人类生存的一种方式；交际修辞使人类不断调整着人际关系，语言的探究成为人类活动的一种手段。无论是典籍阐释还是交际修辞，都出于人类对语言的一种共同的本体论认识。古希腊修辞学家伊索克雷第斯(Isocrates)就认为，擅长使用文辞，是人类文明之母，是法律与艺术及人类福祉的创造过程，是人与兽的区别，是智慧的工具与考验。文辞是经验的装饰者与转化者，使老的事物变新，新的事物变老，使大的事物变小，小的变大。文辞是智力的表征，是人格的反映，是真实而道德的灵魂的外在意象。古希腊的哲学家也认为，文字是理性与智力的格式与决定力。在数学的意义上，它就如同欧几里得定律一样：在文法、字

源、象征、注释、修辞和道德的博大而协调的意义上,文字与智慧又不能分开。擅长使用文辞,即富道德和智慧。中国古代的哲学家认为:"鼓天下之动者存乎辞。"(《周易》)在中国早期的诗歌中,就有"辞之辑矣,民之洽矣;辞之怿矣,民之莫矣"的观点,即认为民心的安定融洽有赖于文辞的和谐优美。在中国早期的史书中,对语言的社会功用又有深刻的论述。如《左传》所言:"晋为伯,郑入陈,非文辞不为功,慎辞也。"正因为如此,所以古人认为"出言陈辞,身之得失,国之安危也"。(刘向《说苑》)"乱之所生也,则言语以为阶。"(《周易·系辞上》)反过来,"赠人以言,重于金石珠玉;观人以言,美于黼黻文章;听人以言,乐于钟鼓琴瑟"。(《荀子》)中西古代学者如此将语文与人性、智慧、道德、社会、政治、文化密切联系在一起,如此重视语言的功用价值,必然导致对修辞的关注。

亚里斯多德认为:"知道我们应当说什么还不够,我们还必须把它说得好像是我们所应当说的。这样,就可以帮助我们的演说,产生一种良好的印象。首先要注意的问题,自然是首先自然而来的问题——怎样从事实本身产生说服力。其次,怎样把这些事实用语言表达出来。第三,恰当的演说方法。"[①]

墨子认为:"先王之书,术令之道曰:'惟口出好兴戎。'则此言善用口者出好,不善用口者以为谗贼寇戎。则此岂口不善哉?用口则不善也。故遂以为谗贼寇戎。""善用口"就是要注重修辞,而修辞又关系到"兴戎"的大事。

由于人类社会文化生活的一些基本需要,中西修辞研究的产生和发展有许多共性。例如,早期的修辞研究都是一种广义的交际、为人的研究,带有很大的实用性。古希腊的修辞学产生于纪元前5世纪末。当时它是一种实用艺术,其功用在于说服法庭审判

① 亚里斯多德《修辞学》第三章第一节,转引自《西方文论选》,上海译文出版社1979年出版。

官、国会元老和教堂听道的群众。这种法律和政治的艺术，在罗马帝国时期几乎等于今日的高等教育。中国古代的修辞学也发端于约纪元前5世纪左右。当时所谓的“修辞”，是古人生存居业的一个必要条件，即：“君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”（《周易·乾·文言》）孔颖达对此的解释是：“修辞立其诚，所以居业者，辞谓文教，诚谓诚实也。外则修理文教，内则立其诚实，内外相成，则有功业可居，故云居业也。”这种作为居业基本条件的“修辞”，无疑是一种对人的言谈举止修养的培育。

又如，早期的修辞研究都讲究由对立产生和谐之美。古希腊学者认为，自然是由联合对立物造成最初的和谐。有限与无限、奇与偶、一与多、左与右、阴与阳、静与动、直与曲、明与暗、美与恶、正方与反方，这些因素的相反相成造成了和谐之美。艺术摹仿自然，表现在绘画上，就是在画面上混合着白色和黑色、黄色和红色的部分，从而造成与原物相似的形象；表现在音乐上，就是混合不同音调的高音和低音、长音和短音，从而组成一首和谐的曲调；表现在语言修辞上，就是“在常用的词汇中见出变化的用法，使语言显得格外堂皇美丽”。（亚里斯多德《修辞学》卷三）中国古代学者眼中的世界，也是由对立之物相互作用形成的，所谓“一阴一阳谓之道”（《周易》），“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随”，（《老子》）“一盛一衰，文武伦经；一清一浊，阴阳调和，流光其声”，（《庄子》）“五色成文而不乱，八风从律而不奸，百度得数而有常，小大相成，始终相生，倡和清浊，迭相为经”。（《礼记》）在中国古人看来，“声一无文，物一无文”。（《国语》）“参伍以变，错综其数，通其变而成天下之文”。（《周易·系辞》）所以，“日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形，此盖道之文也。……傍及万品，动植皆文：龙凤以藻绘呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；云霞雕色，有逾画工之妙；草木贲华，无待锦匠之奇；夫岂外饰，盖自然耳。至若林籁结响，调如竽瑟；泉石激韵，和若球锽；故形立则章成矣，声发则

文生矣”。反映在艺术上，就是“五色杂而成黼黻，五音比而成韶夏，五情发而为辞章”。(《文心雕龙》)古代的修辞理论，讨论的也正是情与辞、质与文、道与文等对立统一范畴的相互关系。再具体一些，谈“丽辞”则有“正对”和“反对”，谈“重复”则有“避复”和“反复”，谈“夸饰”则有“夸而有节，饰而不诬”。

尽管中西修辞学的产生和发展中有许多共性的因素，但由于修辞本质上是一种文化现象，它不单纯是一种语辞的修饰技巧，而是语言运用中对文化和社会情境进行的一种调适，所以不同文化传统中的修辞之学，闪烁着不同民族的思维智慧之光。古中国的修辞学和古希腊的修辞学就有着判然不同的文化精神。

一、重形式与重内涵

西方古典修辞学传统是一种注重形式的传统，中国古典修辞学传统是一种注重内涵的传统。

古希腊的修辞理论具有浓重的形式化意识。当时的修辞学者尽管把修辞提到一个非它无以表达的高度，但意识深处仍把修辞作为一种“术”、一种外在于言谈内容的包装。这种本体论上的二重性，在亚里斯多德的《修辞学》一书中清晰地表现了出来：“演说术并不被认为是一种高尚的研究项目。然而，由于修辞学的全部工作是关于外部表现的，所以，尽管演说术没有什么价值，我们还是要注意它。否则，离开它，我们就什么都不能做了。”“写下来的语言的效果，更多地取决于文体，而不是思想内容。”由于对形式和内容作了某种程度的分离，亚里斯多德对修辞的定义也就是“在任何问题上，使用有效的说服方式的能力”。具体地说，就是依靠演说者的性格产生说服力；依靠激发听众的情感产生说服力，依靠具有说服力的论证方法，包括例证法(归纳法)和推理法(三段论演绎法)。亚里斯多德的这一思想，在后来文艺复兴时期的西方修辞学中，进一步

发展为将有关思想内容的立意、布局等归入逻辑，只讲遣词造句和文体风格的理论，并由此发展出热衷于烦琐分类的形式主义辞格学派。显然，以亚里斯多德修辞学思想为代表的西方古典修辞学形式主义宗旨，与西方民族注重逻辑关系的分析性思维方式有着内在的联系。亚里斯多德在建立他的诗学体系的时候，也是用严密的逻辑分析，从一个基本原理出发，由上到下，从一般到特殊，把所研究的对象和其他相关的对象区别开来，找出各自的异同，然后将他们由类到种地逐步分类，下定义，找规律。

与古希腊的形式主义修辞学传统相对照，中国古代对修辞的原始理解却是"修辞立其诚"，即将修辞与修身养性融为一体，将言辞的修饰归结于身心的诚挚，所谓"外则修理文教，内则立其诚实"，(孔颖达《十三经注疏》)"修其内则为诚，修其外则为巧言"，(王应麟《困学纪闻》)而"辞欲巧"的前提是"情欲信"，先"修身"，然后"贵文"。如韩愈所言："夫所谓文者，必有诸其中，是故君子慎其实。……体不备，不可以成人；辞不足，不可以成文。"(《答尉迟生书》)这样一种注重言辞内涵的修辞观念，它对言辞美的基本要求就是"为情而造文"，以内容作为形式选择的基本依据，力求"言有物"、"言有宗"、"言善信"。在中国古代学者看来，言语之美在于"当"，"言而当，知也"(《荀子·非粗》)。而所谓"当"就是合于道德修养的标准。"辩说譬喻，齐给便利，而不顺礼义，谓之奸说。"(《荀子·非十二子》)在这个意义上，"君子耻有其辞而无其德"。(《礼记·表记》)孔子甚至认为："有德者必有言，有言者不必有德。"(《论语·宪问》)老子更进一步提出："信言不美，美言不信"，"善言不辩，辩言不善"，"知者不言，言者不知"，可见注重言辞之信实在中国古代修辞理论中占有多么重要的位置！这种内涵第一的修辞学传统，将其主要注意力集中在言语修辞的内在美上，而很少关心其外在的形式。

西方古典修辞学传统在其形式主义的宗旨之下，很快形成其

类型化和技巧性的研究特色。

从类型化来看，古希腊的修辞学首先根据演说的对象和性质，将演说分为政治演说、法庭演说和典礼演说三类。政治演说是在公众集会或议事会上发表的演说，其主题多为国防、财政、战争与和平、对外贸易、立法等重大问题。法庭演说是诉讼当事人的控告和辩护，其主题多为分析犯罪的动机、作案心理、受害者的状况及判定是非。典礼演说是节庆或丧仪中发表的颂词、悼词，其主题多为对人美德的褒奖和对人恶行的贬抑。古希腊的修辞学又将演说的对象，分析为青年、壮年、老年、富人、贵族、当权者诸类型。各种类型具有不同的性格特征，例如青年类型的特征是“感性强烈，容易不分是非地追求自我满足；在肉体的需要方面，他们大都为性欲所支配而不能自持；他们的需求是多方面的，而且在不断变化；他们性子火急，容易发怒，容不得被人轻视或受到不公平的待遇；他们看重荣誉，更珍视胜利，渴求优胜于别人；他们深信别人，容易上别人的当。自然给了他们青春的活力，加上很少经受挫折，所以他们天真、乐观。他们不留恋过去，而憧憬未来，因为过去的时间太短，没有什么可以回忆的；而未来则很长远，令人向往。他们比年长者勇敢，无所畏惧，满怀信心；他们因为不曾屈居人下，又自命不凡，所以又常骄傲自大；他们见义勇为，不计得失；他们的主要缺陷在于过火和偏激，对人爱得狠，恨得深，对待什么事情都是这样；他们喜欢玩乐，也富于机智……”显然，这样的类型化，使修辞具有很强的可操作性。

中国古典修辞学传统关注的不是修辞的具体运作，而是修辞的功能。首先是修辞的教化功能。孔子说：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）后人对“兴”的解释是：“兴，起也。言修身必先学诗。”（《论语集解》）“兴”是一种“引譬连类”、“托物兴辞”、“感发意志”的修辞方式，它在中国古人的眼里是通往修身明礼的必要途径。孔子还说，“诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。”（《论语·阳

货》)意思是说，通过“兴”这种修辞方式，人们可以从诗中观察到社会现象，受到感染，产生共鸣，潜移默化地完善道德修养。其次是修辞的经业功能。古人认为：“法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士也。故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之。故君子必辩。”(《荀子·非相》)辩说之值得重视，是由于它具有“明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑”的经业功能。当然这种辩说不是单纯的“好辩”，而是须“上本于古者圣王之事”，“下察百姓耳目之实”，“废以为刑政，观其中国家百姓人民之利”(《墨子·非命上》)。孟子是一个好辩的学者，然而他说：“我亦欲正人心，息邪说，距诐行，放淫辞，以承三圣者。岂好辩哉，予不得已也！能言距杨墨者，圣人之徒也。”(《孟子·滕文公》)荀子也认为，圣人之辩说，“说行则天下正”。“故期、命、辨、说也者，用之大文也，而王业之始也”。(《荀子·正名》)正因为论辩之道有如此重要的经业功能，所以古人认为“厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术”者为“贤良之士”，“国家之珍”，“社稷之佐”，而“能谈辩者谈辩，能说书者说书……”是“为义”之“大务”。(《墨子·耕柱》)其三是修辞的伦理规范功能。上古时期学者认为，自然和社会的运行，都需要一套明确的“道”的规范。真正能阐明这一套规范的是圣人。所谓“圣人也者，道之管也”。(《荀子·效儒》)好的修辞，应是“道”的具体体现。因此荀子认为：“辩说也者，心之象道也。心也者，道之工宰也。道也者，治之经理也。心合于道，说合于心，辞合于说，正名而期，质请而喻。辨异而不过，推类而不悖，听则合文，辨则尽故。”(《荀子·正名》)可见归根结底，修辞是一个“心之象道”的问题，而不仅仅是一个技术的问题。对修辞的评价，也就是看它是否发挥这种伦理规范的功能。所以，“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言”。那些”不法先王，不是礼，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用”的人，尽管他们“持之有故”，“言之成理”，但也只是“欺惑愚众”而已。(《荀子·非十二子》)

西方古典修辞学在将修辞诸要素类型化的同时，还十分注意技巧的演示。古希腊的修辞学者认为："一个演说者只知道说什么是不够的，还须知道该怎么说。""在演说中，不管我们要对别人说些什么，用事实来说明无疑是正确的，但是语言表达的技巧也是至关重要的。"甚至"写下来的语言的效果，更多地取决于文体，而不是思想内容"。在这种修辞研究的形式主义宗旨的指导下，技巧的作用就凸显出来，由此形成一种技巧分析的研究范式。我们从亚里斯多德的《修辞学》中可以清楚地看到这一点：

在词汇方面，亚里斯多德提出："第一，恰当地使用联结词，并按照自然的次序来处理它们……第二，对于事物，用它们本身特有的名称来称呼它们，而不是用模糊的一般化的名称。第三，要避免暧昧不清的词汇。除非你有意弄得暧昧不清，就像有些人并没有什么话要说，而故意装作有话要说……第四条规则，是要遵守普罗泰戈拉对于名词的分类，即阳性、阴性和中性的分类。这些区别必须准确地注意到……第五条规则，是要用准确的词汇来表现多数，少数和单数……"此外，"为了要做到清楚明白，在选用词汇（名词和动词都一样）的时候，应当选用那些通行的、日常的词汇"。"冷僻的、复合的、新造的词语一定要少用，某些特殊的专门的词语，带有隐喻义的词语，也只有在有利的情况下使用。"

在音韵方面，亚里斯多德提出：

散文结构的形式，既不应当押韵，也不应当没有节奏。押韵的形式，因为是人工制作的，所以会破坏听者的信任。同时，它也会分散听者的注意力，老是留心韵脚的重复……可是，另方面，没有节奏的语言，又太没有限制了。我们不要韵脚的限制。但也应当有一些限制，否则，效果就会模糊而不能令人满意。所有的事物都有着数的限制。正是数的限制，造成了结构形式的节奏。

在文体方面，亚里斯多德提出文体不同则修辞的技巧也不同。

政治演说有如淡远的风景画，在听众众多的情况下，过分细致、精美是不必要的；法庭演说要求简明、精确、完美；典礼演说则须文饰词藻，以供人诵读。

在辞格运用方面，亚里斯多德特别重视隐喻的运用。他指出"隐喻是以此物命名彼物"，它能使被喻的事物受到较佳或较坏的改变，它"最能给予文体以清晰，快感，与异常的气氛"。"语言的生动性，是来自使用比拟的隐喻和描绘的能力（也就是说，使听众看到事物）。"而所谓"看到事物"，就是要"运用一种表现方法，把事物在行动的状态中表现出来。这样，说一个好人是'方方正正的'，固然是隐喻，好人和方方正正，都是完善的；但是，它却没有提供行动的意思。另方面，我们用了这样的表现法：'他的精力旺盛，有如盛开的花朵。'这就有了行动的意思了。……荷马常用有生命之物来作无生命之物的隐喻，所有这些地方都因为它们那种行动的效果而显得很出色"。亚里斯多德将隐喻的技巧分为四种：从类到种，从种到类，从种到种，互成比例。

技巧的重要性，在古希腊的研究传统中，几乎是一种修辞哲学。技巧之于话语内容的相对独立性，被绝对化为一种修辞的本体论。学者们认为，谈到暴行时要用愤怒的口吻，谈到不虔诚或肮脏的行为时要用不高兴和慎重的口吻，谈到喜事要用欢乐的口吻，谈到可悲的事要用哀伤的口吻。这些"口吻"（技巧）几乎比说话内容更本质。因为"妥当的用法可以使人们相信你所描写的故事是真实的。因为当你把事情描写得就像人们所做的那样时，这一事实就会使人们得出一个错误的结论：你是信任得过的。因此，不管你所说的故事究竟是不是真的，他们都会把它当成真的"。而且，"一个充满了感情的演说者，常常使听众和他一起感动，哪怕他所说的什么内容都没有"。更具体地说，"演说的作者有时过度采用这样的技巧来影响听众。他们说：'谁不知道这件事呢？'或者，'这是人人都知道的'。听的人听了这样的话，会以不知为耻，因而同意演说家，认

为他和旁人一样，都知道这件事情”。（亚里斯多德《修辞学》）这种“修辞立其术”的修辞哲学与中国古典研究传统中“修辞立其诚”的修辞哲学，体现出完全不同的两种文化精神。

中国古代的修辞观从一开始就以“意旨”的修炼为其着眼点，以“言近而旨远”为修辞的理想境界。《易经》中已有“其旨远，其辞文，其言曲而中”的表述。孔颖达注云：“其旨远者，近道此事，远明彼事，是其意旨深远。”孟子也指出：“言近而旨远者，善言也。守约而施博者，善道也。君子之言也，不下带而道存焉。”（《孟子·尽心下》）朱熹注云：“古人视不下于带，则带之上，乃目前常见至近之处也。举目前之近事，而至理存焉。所以为言近而旨远也。”中国古典修辞理论的集大成之作《文心雕龙》在讨论上古时代诸子文章时，所用的标准也是“辞约而旨丰，事近而喻远”。可见，修辞之术在古人心目中仅仅是为特定的修辞之义而设的手段。为了喻意深远，中国古代修辞学不像西方古代修辞学那样惟技巧是求、技巧至上，而是宁愿尽可能地“省略”技巧，淡化技巧，求其简约浅近，“不下带而道存焉”。这种“守约施博”以达“善言”的修辞观，奠定了中国修辞学传统的基石。

言近而旨远，守约而施博，不仅是中国古代修辞哲学的一种表述，而且具体体现在修辞活动与整篇作品、整个社会人文环境中，并相互依赖、融为一体。由于言尚简约，单个文辞的修辞技巧就远非自足的，它必须在整个题旨情境的映衬下，才能表现自己的喻意。文辞间的这种守约而施博的相互映衬，将整个作品结合为一个有机整体。在这个整体中，任何单位文辞的修辞之义，都借助题旨情境“以大观小”地显示出来。这就形成了中国古典修辞活动的一个基本方略：情境通观。

情境通观从言语交际的修饰来说，就是要注重“言之时”，即准确把握说话的时机。墨子在回答“多言有益乎？”这个问题时这样说：“虾蟆蛙蝇，日夜而鸣，舌干擗然而不听。今鹤鸡时夜而鸣，天下

振动。多言无益？惟其言之时也。”《论语》中也有这样的记载：“夫子时然后言，人不厌其言。”那么如何才能把握说话的时机呢？中国古代的修辞论家认为，首先要区别对待不同的交际对象：

对待君王，要直言相谏。墨子在讨论“君子若钟，击之则鸣，弗击不鸣”这个问题时认为：“夫仁人事上竭忠，事亲务孝，得善则美，有过则谏，此为人臣之道也。今击之则鸣，弗击不鸣，隐知豫力，恬漠待问而后对，虽有君亲之大利，弗问不言，若将有大寇乱，盗贼将作，若机辟将发也。他人不知，己独知之，虽其君亲皆在，不问不言，是夫大乱之贼也！”韩非进一步认为，对君王之谏，要“知所说之心”。如果君王是“为名高者”，言者“说之以厚利，则见下节而遇卑贱，必弃远矣”。如果君王是“出于厚利者”，言者“说之以名高，则见无心而远事情，必不收矣”。如果君王是“阴为厚利而显为名高者”，言者“说之以名高，则阳收其身而实疏之；说之以厚利，则阴用其言显弃其身矣”。（《韩非子·说难》）

对待大夫，要视其地位高低而采取不同的态度。孔子认为：“朝，与下大夫言，侃侃如也；与上大夫言，訚訚如也。”邢昺注曰：“侃侃，和乐之貌；訚訚，中正之貌：下大夫稍卑，故与之言可以和乐。上大夫乡也，爵位既尊，故与之言常执中正，不敢和乐也”。

对待民众，要诲人不倦。《墨子·鲁问》中有这样一段对话：“吴虑谓子墨子曰：‘义耳义耳，焉用言之哉？’子墨子曰：‘籍设而天下不知耕，教人耕与不教人耕而独耕者，其功孰多？’吴虑曰：‘教人耕者，其功多。’……子墨子曰：‘天下匹夫徒步之士，少知义，而教天下以义者，功亦多，何故弗言也？’”可见与民众交际，尤其是在向民众宣传时，应取“义耳义耳”孜孜不倦的态度。

把握说话的时机，还要区别对待不同的场合，“择物而从事焉”。孔子认为，在父兄宗族所在的场合，要“恂恂如也，似不能言者”。在祭祀祖宗的场合及在朝廷，则要“便便言惟谨尔”。（《论语·乡党》）前者取恭谦的言语修辞态度，后者取明快的言语修辞态度。

墨子又认为，在昏乱的国家里，要同他们讨论“尚贤”和“尚同”；在贫穷的国家里，要同他们讨论“节用”和“节葬”；在穷兵黩武的国家里，要同他们讨论“兼爱”和“非攻”。(《墨子·鲁问》)《论语》中有这样的记载：

(孔子)入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履位。过位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶趋，翼如也。复其位，踧踖如也。

这生动地刻画出中国古代学者的“与时迁徙、与世偃仰”的修辞实践。在他们看来，“辞不可不修，说不可不善”。但“修”和“善”本身都不是目的，修辞的真谛在于“辞达而已矣”，这就要充分利用有限的语汇与特定情境的喻意张力。缺乏这种张力，话语就难以奏效，纵使技巧再繁亦非“善言”。所以孔子说：“言未及之而言谓之躁；言及之而不言谓之隐；未见颜色而言谓之瞽。”(《论语·季氏》)“可与言而不与之言，失人；不可与言而与之言，失言。知者不失人，亦不失言。”(《论语·卫灵公》)荀子也说：“故礼恭，而后可与言道之方；辞顺，而后可与言道之理；色从，而后可与言道之致。故未可与言而言渭之傲，可与言而不言谓之隐，不观气色而言谓之瞽，故君子不傲，不隐，不瞽，谨顺其身。”(《荀子·劝学》)

情境通观从文辞表达的修饰来说，就是要切合文体。不同的文体适用于不同的对象场合，不同的题旨情境，对文辞的修饰也就有不同的要求。早在魏晋时期，修辞学者就指出：“夫文本同而末异。盖奏议宜雅，书论宜理，铭诔尚实，诗赋欲丽。”(曹丕《典论·论文》)“诗缘情而绮靡，赋体物而浏亮；碑披文以相质，诔缠绵而凄怆，铭博约而温润，箴顿挫而清壮，颂优游以彬蔚，论精微而朗畅，奏平彻以闲雅，说炜晔而谲诳。”(陆机《文赋》)《文心雕龙》一书更对每一种文体的修辞准则都作了详尽的论述：

论“经”则“情深而不诡”，“风清而不杂”，“事信而不诞”，“义直

而不回","体约而不芜";

论"骚"则"文辞雅丽","气往轹古,辞来切今,惊采绝艳";

论"诗"则"感物吟志,莫非自然";

论"赋"则"情以物兴,故义必明雅;物以情观,故辞必巧丽","文虽新而有质,色虽糅而有本";

论"铭箴"则"箴全御过,故文资确切;铭兼褒赞,故体贵弘润。其取事也必核以辨,其摛文也必简而深";

论"史传"则"文非泛论,按实而书","两记则失于复重,偏举则病于不周";

论"檄文"则"植义飏辞,务在刚健,插羽以示迅,不可使辞缓;露板以宣众,不可使义隐;必事昭而理辩,气盛而辞断";

论"封禅"则"树骨于训典之区,选言于宏富之路,使意古而不晦于深,文今而不坠于浅";

论"议对"则"理不谬摇其枝,字不妄舒其藻。……然后标以显义,约以正辞。文以辨洁为能,不以繁缛为巧;事以明核为美,不以深隐为奇"。

文体众多,其修辞准则又需比较而区别。例如《文心雕龙》在讨论"颂"这种文体的时候就说:"颂惟典雅,辞必清铄。敷写似赋,而不入华侈之区;敬慎如铭,而异乎规戒之域。"

不同的文体修辞各异,即使在同一文体中,也要为适情应景而采取不同的修辞策略。《文心雕龙》在讨论"诏策"这种文体时就指出:"优文对策,则气含风雨之润;敕戒恒诰,则笔吐星汉之华;治戎燮伐,则声有洊雷之威;眚灾肆赦,则文有春露之滋;明罚敕法,则辞有秋霜之烈。"从这里我们可以看到,文体修辞的本质是为与特定情境相协调而对文辞加以调适。文体的内在"秩序"不是机械的。中国古代修辞理论从一开始,就要求人们不要把修辞术绝对化。文体之"本"在于情境通观,文体之"术"服务于情境。而情境"变化无恒,不可为体例",得体的修辞必须"随物屈曲"、"各中其理","居错

迁徙，应变不穷”。（《荀子·非相》）

注重形式，还是注重内涵，这是西方古典修辞学传统与中国古典修辞学传统的主要分野。由这一分野，又引发出两种传统相互区别的其他一些特征。

二、重知识与重体验

西方古典修辞学注重知识性。古希腊学者苏格拉底指出，有知识的人才具有美德。有价值的、朝向至善的修辞学，不是用来在法庭上强辞夺理，而是用来追求知识的文字使用。或者说，修辞学本身即知识的具体浮现。由于注重修辞的知识性，修辞学就自然注重理论性。亚里斯多德的《修辞学》就是这方面的典范。他给修辞学下的定义是：“修辞学可认为是一种官能，事事发掘有关主题的劝辩方法。”随后他列举四种“技巧性的证明”或劝辩的方法：(1)伦理的方法。这种方法基于演说者的人格，也就是以人格的力量唤起听者对他的信任。(2)情感的方法。这种方法诉诸听众的情感。(3)确实的推理。这种方法用来建立劝说主题的真理。(4)表面的推理。这种方法旨在轻揭真理的表面。亚里斯多德的修辞理论就按照这一纲领展开：第一卷讨论资料，即具有辩论潜能的区域。第二卷讨论演说家与听众之间维持良好关系的心理问题。亚里斯多德又在修辞学与科学真理之间安排了四层缓冲：其中两层是心理的，即演说家的人格与听众的情绪；第三层是以知识为本的劝说，第四层是表面化的推理。我们从中可以看到，抽象的逻辑分析和缜密的条理是西方古典修辞学构筑其理论体系的基本支柱。从一个基本原理或定义出发，由上至下，从一般到特殊，条分缕析，把所研究的对象和其他相关的对象区别开来，找出各自的异同，然后由类到种地分类，下定义，找规律。

中国古典修辞学则更多地出于经验和体验。早期的修辞理论，

参散见于典籍的训诂释义及子书文论之中,往往是作者根据自己的语言运用实践,自下而上地阐述、总结修辞经验,难以成其知识的系统性。又兼作者讨论的修辞问题,每每同哲学、社会、人生、美学、文学、史学等问题融为一体,因而他们对文辞的看法难以展开自身的逻辑条理,往往是点到即止,以蕴藉的艺术语言,让人神而明之,靠悟性理解理论。即使是一些修辞专论,其体例依然循文艺学或文章学的思路运行,教人以"为文为诗之术"。中国古典修辞学的这种注重体验的特点,同中国语言艺术所追求的境界——"言有尽而意无穷"有深刻的联系。汉语语文实践从语句建构到修辞方略,都依托于人的悟性甚至灵性,所谓"字为人人所能识,为义则殊;字为人人所习用,安置顿异,此在读古文时会心而已"。(林纾《春觉斋论文》)更进一步,则"为文当存气质。气质浑圆,意到辞达,便是天下之至文。若华靡浮艳,气质雕丧,虽工不足尚矣。此理全在心识通明。心识不明,虽博览多好,无益也"。(沈作喆《寓简》)这样一种语文方略,使得论述为文之道的修辞理论,在表述方式上也只能采用注重体验、注重领悟的方法,不求面面俱到、"等而下之"的知识性。

三、重演讲与重文辞

西方古典修辞学注重口头演讲。西方最早见于记载的修辞学,是古希腊的诡辩派(又称智者派)传授的以辩论为核心的言谈艺术。早期的修辞学家高吉牙斯(Gorgias)本人就是一位外交官。他来到雅典之后,获准向民众作公开演说,演讲题目是联合政体。由于他所用的体裁非常新颖,使听众都着了迷,因为当时的雅典人正是倾心于文辞的优美,仰慕雄辩的技巧的。而高吉牙斯使用了诸如对偶、同等支点、词类平衡、相同句尾等修辞技巧,在当时人们看来是值得赞赏的语言艺术。古希腊学者将口头语言和书面语言的不

同价值，从理论上将它们明确地区别开来。苏格拉底指出，写在纸上的文字，是静态的东西，它惟一的功用在于告诉读者已知的事情。它是一种“娱乐”，是“帮助记忆减退的老人回忆往事的工具”。而口头说出的语言，是充满活力的辩证语言。这种语言透入听者的心田，并且在问答的过程中可以随时为自己辩护。在古希腊学者看来，书面语文就像诗朗诵一样，一方面含有许多游戏成分，一方面只以朗诵感动听众，却不给予问答的机会和教训。正义、美感、善良，只有用口头语言才能传授给他人。因为口头语言能适应论辩的各种机遇，能随时更换字眼、修正、重复、注解，在一问一答、一此一彼的流变性谈话中产生真实和共鸣，从而渗入人的灵魂。亚里斯多德在他的《修辞学》一书中就开宗明义说：“修辞学是辩证学的相对学问。”他所谓的辩证，是指一种谈话方式的探讨，而非形而上学的推理求证。

中国古代修辞学传统注重书面文辞。早期的修辞研究，由于游说论辩的语言实践的需要，对口语言辞有一定的重视，认为“辞者，舌端之文，通己于人”；“言行，君子之枢机”；“言语之美，穆穆皇皇”。然而很快，言文的价值就分离了，“世皆尚文”，书面语言受到高度的重视。这一是由于文学独立意识的形成，促进了对书面语言形式美的追求，以致“俪采百字之偶，争作一句之奇”成为一种风尚；一是由于封建帝王对书面语言艺术的身体力行。据《文心雕龙》的记载：“建安之末，区宇方辑，魏武以相王之尊，雅爱诗章；文帝以副君之重，妙善辞赋；陈思以公子之豪，下笔琳琅；并体貌英逸，故俊才云蒸。”又据《南史》的记载：“宋武帝好文章，天下悉以文采相尚。”由于书面语言艺术受到普遍的重视，古代修辞学也就专注于书面文辞。无论是研究修辞手法，如比喻、丽辞、夸饰、互文、对偶、用事、叠语之类，还是探讨文体风格，如典雅、远奥、精约、显附、繁缛、壮丽、新奇、轻靡之类，都重在书面语言的修饰品味，甚至还开辟了书面字句篇章的专论。例如《文心雕龙》在“心既托声于言，

言亦寄形于字"的思想指导下，专辟《练字》章，提出用字"一避诡异，二省联边，三权重出，四调单复"；又辟《章句》章，提出："章句在篇，如茧之抽绪，原始要终，体必鳞次。启行之辞，逆萌中篇之意；绝笔之言，追媵前句之旨；故能外文绮交，内义脉注，跗萼相衔，首尾一体。"古代第一部修辞学专著《文则》，开宗明义便从文章学的角度论述作文的原道、功用、教化等哲学、道德、政治原则，由此确立事以简为上，言以简为当，意以蓄为工的修辞原则。古代第一部以"修辞"命名的专著《修辞鉴衡》，其着眼点仍在诗文作法上，"所以教为文与诗之术也"。如果说西方古典修辞学将口语和书面语作了明确的价值分离而崇尚口语，那么中国古典修辞学则用书面语的价值涵盖了口语的价值，把对语言艺术的崇尚自然地倾注在书面语形态上，如刘勰所说："夫人之立言，因字而生句，积句而成章，积章而成篇。篇之彪炳，章无疵也；章之明靡，句无玷也；句之清英，字不妄也。"（《文心雕龙》）更早的王充也说："文字有意以立句，句有数以连章，章有体以成篇，篇则章句之大者也。"（《论衡》）这种迅速将语言形态的修饰归结到书面语形态的修饰的古典修辞学传统，反映出中国古代修辞学与生俱来的艺术气质。

杨树达在他的《汉文文言修辞学》中论及修辞的民族性和修辞学的民族特点时曾指出：

> 族姓不同，则其所以求美之术自异。况在华夏，历古以尚文为治，而谓其修辞之术与欧洲为一源，不亦诬乎？昧者顾取彼族之所为一一袭之，彼之所有，则我必具；彼之所缺，则我不能独有，其贬己媚人，不已甚乎！吾今不欲谓吾书足以尽吾国修辞之全，第欲令世之治此学者，知此事为一族文化之彰表，义当沉浸于旧闻而以钩稽之法出之，无为削己足而适人屦，庶足令后生之士有自尊其族姓之心，而他媚之狂或以少戢云尔。

从我们以上所论中西古典修辞学传统的同与异可以看出，由

于中西语言与文化的深刻差异，研究语言与文化之学在其范式上也存在深刻差异。这种差异显示出人类对世界认识的丰富性。在这个意义上，文化精神与学术范式迥异的中西古典修辞学传统，是人类语言修辞思想的宝贵财富。

第五节 传统阐释方法示例

所谓“传统阐释”，是指把对语言本质的认识，建立在对语文传统的清理、理解和阐发的基础上。

一、中国修辞学传统的语境思维

中国古代修辞学传统与西方古代修辞学传统在修辞思维上一个很大的差异，是对修辞与语言环境相互关系的理解。从某种意义上说，西方修辞学传统视修辞为独立于人和环境的研究对象。他们力图探究修辞现象自身的规律，并认为要进行这种探究，其前提是把修辞现象从语言情境中分离出来，经过层层分解，找出修辞的“原子”构造，从而把握其规律，驾驭其形式。中国修辞学传统则将修辞与其环境（说话人、听话人、场合、话题等）视为一体。人不能从这个语境整体中离析修辞，而只能参与到这个整体中去，从修辞与环境的普遍联系中感受和认识修辞的意义；不能从这个语境整体中抽取个别联系简化为修辞的因果关系，只能涵泳于语境整体的全部因果的及非因果的联系之中，思考修辞的规律。中国古代的语言理解策略，讲究意在言外，如庄子所说：“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也。”（《庄子·秋水》）“意之所随者，不可言传也。”（《庄子·天道》）这就是说，文辞本身不是自足的，文辞要表达的全部涵义须从文辞所联系的上下文和整个语境中才能显示出

来。修辞的本质也不在于对文辞本身的修饰，而在于文辞与情境题旨的充分地协调、有机地互补与制约，在于文辞对所在语言、社会、文化环境的调适。用古代修辞论家的话来说，即“因事托规，随时所急”。(葛洪《抱朴子·喻蔽》)“善于依因机会，准拟体例，引古喻今，言微理举，雅而可笑，中而不伤，不枨人之所讳，不犯人之所惜”。(《抱朴子·疾谬》)这样一种修辞学传统，我们可以说是语境通观的修辞学传统。

语境通观首先强调修辞的效果在整体而不在部分。

有时候局部可行的修辞，于整体并不可行。南宋的胡仔指出，聂冠卿《多丽词》中上句“露洗华桐，烟霏丝柳”是描写仲春天气，而下句却云“绿荫摇曳，荡春一色”，显与上文时节不合，“其时未有绿荫，真语病也”。胡仔又指出：“凡作诗词要当如常山之蛇，救首救尾，不可偏也。”这也是一种整体观。例如晁无咎《中秋洞仙歌辞》其首云：“青烟幂处，碧海飞金镜，永夜闲阶卧桂影。”诚为佳句。其后云：“待都将许多明付与金樽，投晓共流霞倾尽。更携取胡床上南楼，看玉做人间，素秋千顷。”这就是善救首尾的一例。而朱希真《中秋念奴娇》其首云：“插天翠柳，被何人推上，一轮明月，照我藤床凉似水，飞入瑶台银阙。”亦为佳句。其后却云：“洗尽凡心，满身清露，冷浸萧萧发，明朝尘世，记取休向人说。”这两句意味全无，致使全篇“气索然矣”(《苕溪渔隐丛话》)。这表明，局部参差会使整体不协，而整体不协，局部佳句也就黯然失色。

有时候细部清晰的修辞，更须观其巨部。明代的艾南英在《答夏彝仲论文书》中云：“夫以司马子长、刘向、昌黎、永叔之文，见舍其根本六经与其法度、章脉、变化、生动、雄深、古健之大者不论，而曰止于辞，则视古人太轻也。且又取《易》、《诗》、《书》、《春秋三传》，而亦曰是皆古人饰字而为之，则视古圣人又太轻也。”可见，就辞识辞，止于字面涵义，是古代修辞学的一大忌。单个文辞远非一个修辞上自足的单位，须置之于法度、章脉、风格的大系统中“以大观

小"，才能透彻地理解它的涵义。

有时候局部形式的选择，受制于全局的体制。唐代修辞论家认为，文章之"篇"是"连位而合"，文章之"位"又是"累句而成"。句无定方，或长或短，声亦互舛。"句长声弥缓，句短声弥促"。例如"七言已去，伤于大缓；三言已还，失于至促"。因而在使用的时候，须参互使用，"间其文势，时时有之"。四言句最为平正，五、六言则次之。一般来说，局部句式的安排，"忌在于频繁，务遵于变化"，以四言为主，杂以五言六言。但归根结蒂，句式的长短安排没有可以预言的定规，"欲其安稳，须凭讽读，事归临断，难用辞穷"。要之，"附体立辞，势宜然也"。局部形式的选择要由全局之体制和文势来决定。例如七言句与三言句，"须看体之将变，势之相宜，随而安之，令其抑扬得所。然施诸文体，互有不同：文之大者，得容于句长；文之小者，宁取于句促"。(《文镜秘府论·定位》)前者如碑、志、颂、论、檄、赋、诔等，后者如表、启、铭、赞等。

从根本上说，文章的构思总是先有整体，才有局部。一开始就孜孜于局部的修辞，文章必然失败。因为局部修辞的好坏，是由它同全局的协调来决定的。所以唐人指出："凡制于文，先布其位，犹夫行阵之有次，阶梯之有依也。先看将作之文，体有大小；又看所为之事，理或多少。体大而理多者，定制宜弘，体小而理少者，置辞必局。须以此义，用意准之，随所作文，量为定限。既已定限，次乃分位，位之所据，义别为科。众义相因，厥功乃就。故须以心揆声，以事配辞，总取一篇之理，折成众科之义。"经过这样一番整体熔裁，修辞就不会因理失周而繁约互舛，因事非次而先后成乱，因义相违而文体中绝，因势不依而讽读为阻。文章在整体上就能做到"理贵于圆备，言资于顺序，使上下符契，先后弥缝，择言者不觉其孤，寻理者不见其隙，始其宏耳"。宏观上的整体修辞效果不是由局部相加而成的，而是由大系统中各局部的有机联系、互为映衬与制约构成的。为文如果"情非通晤，不分先后之位，不定上下之伦，苟出胸

怀，便上翰墨，假相聚合，无所依附”，那么，只能“事空致于混淆，辞终成于隙碎”（《文镜秘府论·定位》）。刘勰在《文心雕龙》中也指出：写文章如果从局部着眼，那就会“辞采苦杂，心非权衡，势必轻重”。为此，他提出整体布局的三个准则：一是“履端于始，则设情以位体”，即根据情理来确定体制。二是“举正于中，则酌事以取类”，即根据内容来选择事例。三是“归余于终，则撮辞以举要”，即选择文辞来显出要义，然后才能“舒华（文辞）布实（内容）”、“条贯统序”。如果不从整体布局着眼，而是专注局部，想到什么就写什么，“委心逐辞”，那必然“异端丛至，骈赘必多”。

语境通观又强调修辞的效果，在“因宜适变”而不在拘于一格。晋代的陆机在《文赋》中指出：“体有万殊，物无一量。纷纭挥霍，形难为状。”为文者要想“穷形而尽相”，唯有通变会适，“离方而遁员（圆）”，视不同的题旨情境而有不同的修辞风格。例如：“诗缘情而绮靡，赋体物而浏亮，碑披文以相质，诔缠绵而凄怆，铭博约而温润，箴顿挫而清壮，颂优游以彬蔚，论精微而朗畅，奏平彻以闲雅，说炜晔而谲诳。”这些不同的风格，都需要作者“达变而识次”，不拘绳墨，追求最佳的修辞效果。刘勰在《文心雕龙·定势》中也表达了同样的观点：“括囊杂体，功在铨别，宫商朱紫，随势各配。章表奏议，则准的乎典雅；赋颂歌诗，则羽仪乎清丽；符檄书移，则楷式于明断；史论序注，则师范于核要；箴铭碑诔，则体制于弘深；连珠七辞，则从事于巧艳。此循体而成势，随变而立功者也。”然而，即使为不同的文体确立了不同的修辞风格，仍难以穷尽文势的变化，就如陆机所说，“若夫随手之变，良难以辞逮”，因而也非法度所能限。为文者对文章中的“曲有微情”，不妨随宜而施，视各人理解之不同，才情之不同，“或言拙而喻巧，或理朴而辞轻，或袭故而弥新，或沿浊而更清，或览之而必察，或研之而后精”，因宜适变。这其中的修辞之道往往是难以言喻的。“譬犹舞者赴节以投袂，歌者应弦而遣声，是盖轮扁所不得言，亦非华说之所能精。”（《文赋》）

中国古代修辞学传统的语境通观，在"因宜适变"这一点上是非常彻底的。古人不仅认为修辞要随不同的文体和题旨而有不同的风格，而且认为这不同的风格又不能机械地对待。如果泥于成见，则过犹不及。例如，颂、论之体意在颂明功业，论陈名理，因而体贵于弘，故事宜博，理归于正，言必雅之。但博雅之风格过之则显其"缓"。铭、赞之体意在铭题器物，赞述功德，其文限以四言，分有定准，言不沉遁，体不诡杂，所以发声必清，出辞必典。但清典之风格过之则显其"轻"。诗、赋之体意在兼声色，叙物象，其文绮靡而华艳。但绮艳之风格过之则显其"淫"。诏、檄之体意在陈王命、叙军容，所以宏其文以及远，壮其文以威物。但宏壮之风格过之则显其"诞"。表、启之体意在陈事述心，敬重肃穆，其文言要而理约。但要约之风格过之则显其"阑"。箴、诔之体意在陈戒约、述哀情，其文切至，以感动人心。但切至之风格过之则显其"直"。以上种种风格上过犹不及的情况，都是将特定文体的风格绝对化。例如为追求博雅，致使文体既大而义不周密，辞虽引长而声不通利；为追求清典，致使理入于浮，言失于浅；为追求绮艳，致使艳物之貌违于道，逞己之心过于制；为追求宏壮，致使漫为迂阔，虚陈诡异；为追求要约，致使心意不能尽申，叙事理又有所阙焉；为追求切至，致使体不经营，专为直詈，言无比附，好相指斥。由此看来，文体风格的规定固然是为适应题旨情境之"宜"，但它不能穷尽题旨情境之"宜"。如果把文体风格凝固化、绝对化，只会适得其反，违背题旨情境之"宜"。语境通观之要义在于具体语境具体分析。"因宜适变"，不拘成见与定规，是语境通观的灵魂。

刘勰在《文心雕龙》中专设了"通变"一篇，对汉语修辞中的语境通观提出了深刻的见解。他说文章的体制有常，学习不同的文体一定要借鉴已有的成熟的作品。但仅仅懂得"诗赋书记，名理相因"、"名理有常"是不够的，因为文章的变化是无穷的。而这"变文之数无方"却是文章得以生存流传的生命力所在，所谓"文辞气力，

通变则久，此无方之数也”。要掌握这种“变文之数”，就要在已有的文章体制的基础上，“酌于新声”，深入了解当代语文的新样态。用现代语言学的术语来说，就是要娴熟运用当代语言实践中的新的语境规则，以求文辞修辞“能骋无穷之路，饮不竭之源”。那些在文辞修饰上“绠短者衔渴，足疲者辍涂”（水桶的绳短，便打不到水而口渴；脚力不够，便半途而辍）的人，并不是穷于文理体制，而是疏于通变之术。在通变的具体操作上，刘勰提出由通观而制定文章的修辞基调：“规略文统，宜宏大体。先博览以精阅，总纲纪而统摄。然后拓衢路，置关键，长辔远驭，从容按节，凭情以会通，负气以适变。”而“情”与“气”都是在具体的语境（话题、场合、对象、时机等）中形成的。修辞惟有“望今制奇，参古定法”，“趋时必果，乘机无怯”，才能“变则其久，通则不乏”，“采如宛虹之奋鬐，光若长离之振翼，乃颖脱之文矣”。

在强调“因宜适变”的同时，中国古代修辞学又期望从总体风格上，把握各种题旨情境修辞的宏观分野。其中由体制而言，最为明显的是诗与文的分野。清代修辞论家在讨论“诗文之界”时指出：诗与文“意同而所以用之者不同，是以诗文体制有异耳”。这里的“所以用之者”，即诗与文所处的题旨情境，或者说它们的语用分布特征；换一个角度，也可以说是诗与文内涵的能适应不同题旨情境的语用功能。诗与文的语用功能之异在于：“书（文）以道政事，故宜词达；诗以道性情，故宜词婉。”如果把“意”比作米，那么文的功用就是把米烧成饭，诗的功用就是把米酿成酒。“文之措词必副乎意，犹饭之不变米形，啖之则饱也。诗之措词不必副乎意，犹酒之变尽米形，饮之则醉也。文为人事之实用，诏敕、书疏、案牍、记载、辨解，皆实用也。实则安可措词不达，如饭之实用以养生尽年，不可矫揉而为糟也。诗为人事之虚用，永言、播乐，皆虚用也。”（吴乔《围炉诗话》）这就从总体上规定了诗与文的适用语境和语用功能，为诗与文的整体修辞效果奠定了基调。

又有学者不以体制判分情境风格，而将中国哲学中“一阴一阳谓之道”的宇宙观，贯注于语文风格世界之中。他们认为文道一体，“天地之道，阴阳刚柔而已”，而“文者，天地之精英”，必然也是“阴阳刚柔之发也”。理想的语文修辞境界，是“统二气之会而弗偏”，然而为文总是“值其时其人，告语之体各有宜也”。或“得于阳与刚之美者，则其文如霆，如电，如长风之出谷，如崇山峻崖，如决大川，如奔骐骥；其光也，如杲日，如火，如金镠铁；其于人也，如凭高视远，如君而朝万众，如鼓万勇士而战之”。这是一种以雄浑、劲健、豪放、壮丽为基调的修辞风格。或“得于阴与柔之美者，则其文如升初日，如清风，如云，如霞，如烟，如幽林曲涧，如沦，如漾，如珠玉之辉，如鸿鹄之鸣而入寥廓；其于人也，漻乎其如叹，邈乎其如有思，暖乎其如喜，愀乎其如悲”。这是一种以修洁、淡雅、高远、飘逸为基调的修辞风格。汉语的文体风格视题旨情境而千变万化，无不是上述两种基调因宜适变，互为调和的结果。就好像造物者糅阴阳二端而“气有多寡进绌”，于是“品次亿万，以至于不可穷，万物生焉”（姚鼐《复鲁洁非书》）。以阴柔阳刚二气统摄汉语修辞的风格变化，其要义仍在各具体语境通观制约之下的因宜适变的“糅”。中国古代语文研究传统的思维方式是尚简，认为“易简而天下之理得矣”。然而这种“简”不是割舍生命内涵的单纯的简化，而是力图为语言丰富多彩而又蕴藉万端的无穷变化打开理解和阐释的通道。因为语言风格姿态万千的表现力都是根本于自然之道，否则风格不可能如此绚丽多姿。而要把握语言变化无极的风格，设立再多的体制也是徒然的，而且只能是越要说清楚而越说不清楚。惟有根本于自然之道阴阳二端的消长盛衰，才从本质上把握了语言风格的变化规律。以简驭繁，由“简”境进入灵活多变以至无穷的风格世界。

语境通观还强调修辞的效果最终归结于交际的对象，而不在作用于对象之前的一系列过程中。中国古代修辞学是一种伦理型的修辞学。它所奉行的社稷实用主义，使它必然关注修辞的实际效

果，并以此评价修辞的过程。而修辞的效果又直接体现在因人制言上，因为语言交际的根本目的在于影响他人。在中国这样一个注重道德伦理的社会中，语言更有其为世人所瞩目的教化功能。而“导人必因其性”才能出效果，语言修饰策略也须视对象的不同而易其措施。正如汉代的王充所言：“以圣典而示小雅，以雅言而说丘野，不得所晓，无不逆者。”从历史上看，“苏秦精说于赵，而李兑不说；商鞅以王说秦，而孝公不用”。由此可见说话要看对象。“不得心意所欲，虽尽尧、舜之言，犹饮牛以酒，啖马以脯也。”“鸿丽深懿之言，关于大而不通于小。不得已而强听，入胸者少。”又如“孔子失马于野，野人闭不与。子贡妙称而(野人)怒，马圉谐说而懿”。子贡以妙雅之语说服野人还马，结果适得其反。马夫以世俗诙谐之语说服野人还马，结果说动了野人，还了马。马夫何以会成功呢？因为“俗晓形露之言”，即通俗明白之话。子贡反其道而行之，“勉以深鸿之文，犹和神仙之药以治齀咳，制貂狐之裘以取薪菜也”(《论衡·自纪篇》)。

王充特别强调文辞是说给人听、写给人看的，因此务求明白易懂。他举“秦始皇读韩非之书，叹曰：‘犹独不得此人同时。’”的例子，指出：“其文可晓，故其事可思。如深鸿优雅，须师乃学，投之于地，何叹之有？”王充自己的语文实践也务求“形露”而达到预期的效果。王充“升擢在位之时，众人蚁附”；及至“废退穷居，旧故叛去”。有感于“俗性贪进忽退，收成弃败”，王充作《讥俗》、《节义》十二篇，“冀俗人观书而自觉”。出于这一目的，王充在修辞上便“直露其文，集以俗言”。他形象地比喻说：“断决知辜，不必皋陶。调和葵韭，不俟狄牙。闾巷之乐，不用韶、武。里母之祀，不待太牢。既有不须，而又不宜。牛刀割鸡，舒戟采葵，铁钺裁箸，盆盎酌卮，大小失宜，善之者希。何以为辩？喻深以浅。何以为智？喻难以易。”有些人对王充的“形露易观”的修辞提出质疑：“案经艺之文，贤圣之言，鸿重优雅，难卒晓睹。世读之者，训古乃下。盖贤圣之材鸿，故其文

语与俗不通。玉隐石间，珠匿鱼腹，非玉工珠师，莫能采得。宝物以隐闭不见，实语亦宜深沉难测。……何文之察与彼经艺殊轨辙也？”王充回答说：“口言以明志，言恐灭遗，故著之文字。文字与言同趋，何为犹当隐闭指意？狱当嫌辜，卿决疑事，浑沌难晓，与彼分明可知，孰为良吏？夫口论以分明为公，笔辩以荴露为通，吏文以昭察为良。深覆典雅，指意难睹，惟赋颂耳！经传之文，贤圣之语，古今言殊，四方谈异也。当言事时，非务难知，使指闭隐也。后人不晓，世相离远，此名曰语异，不名曰材鸿。”王充认为古代贤圣之文，其义之所以隐闭不见，难卒晓睹，是由于古今语言演变使古义难晓，而不是古人为文有意隐闭含义。修辞着眼于对象，务求明白易晓，这是古今一致的。至于说到务难知才显其材鸿，更是荒谬。“夫笔著者，欲其易晓而难为，不贵难知而易造；口论务解分而可听，不务深迂而难睹。孟子相贤以眸子，明了者察文以义可晓。”（《论衡·自纪篇》）王充又从交际对象的反映来论证他的“口则务在明言，笔则务在露文”的主张。他指出：“高士之文雅，言无不可晓，指无不可睹。观读之者，晓然若盲之开目，聆然若聋之通耳。”他又比喻说：“三年盲子，卒见父母，不察察相识，安肯说喜？道畔巨树，堑边长沟，所居昭察，人莫不知。使树不巨而隐，沟不长而匿，以斯示人，尧、舜犹惑。人面色部七十有余，颊肌明洁，五色分别，隐微忧喜，皆可得察，占射之者，十不失一。使面黝而黑丑，垢重袭而覆部，占射之者，十而失九。”（《论衡·自纪篇》）修辞应像“道畔巨树”、“堑边长沟”，“颊肌明洁”那样“皆可得察”，才能出效果，达到文辞修饰的目的。

修辞的效果在于因人而宜，这在中国古代修辞研究中几乎是一种普遍的共识。先秦时代韩非就有“凡说之难，在知所说之心”的精辟论述。墨子也说：“通意后对。说在不知其谁谓也。”（《墨子·经下》）孔子则认为：“未见颜色而言谓之瞽。”（《论语·季氏》）荀子的表述是：“未可与言而言谓之傲，可与言而不言谓之隐，不观气色而言谓之瞽。”（《荀子·劝学》）汉代修辞论家继承了这种因人而

宜，说话要看对象的修辞观。刘向说："辩之明之，持之固之，又中其人之所善，其言神而珍，白而分，能入于人之心，如此而说不行者，天下未尝闻也。此之谓善说。"(《说苑·善说》)徐干谈得更为具体，他提出："非其人则弗与之言"，"若与之言必以其方"。例如："农夫则以稼穑，百工则以技巧，商贾则以贵贱，府吏则以官守，大夫及士则以法制，儒生则以学业。"与不同职业的对象谈话有不同的话题策略，而君子如果要与人谈"大本之源"、"性义之极"，那更要对听话人察言观色，寻找和把握最适宜的时机。"先度其心志，本其器量，视其锐气，察其堕衰，然后唱焉以观其和，道焉以观其随。随和之微，发乎音声，形乎视听，著乎颜色，动乎身体。"(《中论·贵言》)刘勰在《文心雕龙》中对语言表达中的"顺情入机，动言中务"，"抑引随时，变通适会"都有论述。他批评了种种说话不注意对象的修辞用例，指出："陈思之文，群才之俊也，而《武帝诔》云：'尊灵永蛰'、《明帝颂》云：'圣体浮轻'。浮轻有似于胡蝶，永蛰颇疑于昆虫，施之尊极，岂其当乎?"(《文心雕龙·指瑕》)

诗文修辞要看对象，因人制言，戏曲修辞无时无刻不面对着观众，更要站在观众的立场上考虑修辞的效果。明代的一些修辞论家在讨论戏曲语言修辞应重内容还是重形式时，曾把修辞与戏曲语言交际的对象——观众对立起来。重内容的一方说："余意所至，不妨拗折天下人嗓子。"(王骥德《曲律·杂论》引汤显祖语)重形式的一方说："宁使时人不鉴赏，无使人挠喉捩嗓。"(沈璟《二郎神》)都是忘了语文表达的宗旨所在。明代的王骥德指出，戏曲语言是一种"有关世教文字"。戏曲语言的修辞效果，不在于文人的自我陶醉和欣赏，而在于"令观者藉为劝惩兴起，甚或扼腕裂眦，涕泗交下而不能已，此方为有关世教文字，……不关风化，纵好徒然。"所谓"世教"、"风化"，都表明戏曲语言要达到教育观众感染观众的目的。"须奏之场上，不论士人闺妇，以及村童野老，无不通晓，始称通方。"要像白居易作诗那样，"必令老妪听之，问曰'解否?'曰'解'则

录之，'不解'则易。作剧戏，亦须令老妪解得，方入众耳，此即本色之说也"。（《曲律》）那么，如何才能使戏曲语言修辞真正打动观众之心，产生预期的效果呢？学者们提出许多以观众为"本位"的修辞思想：

一曰宾白不为深奥。凌濛初指出，古代戏曲的宾白都"直截道意"，即使作四六偶句，也都"浅浅易晓"。"盖传奇初时本自教坊供应，此外止有上台构拦，故曲白皆不为深奥。其间用诙谐曰'俏语'，其妙出奇拗曰'俊语'，自成一家言谓之'本色'。"由于宾白浅显生动，产生了很好的修辞效果，"使上而御前，下而愚民，取其一听而无不了然快意"。然而后来曲辞刻意雕饰，宾白也富丽起来。"甚至寻常问答，亦不虚发闲语，必求排对工切。"这样一来，"必广记类书之山人，精熟策段之举子，然后可以观优戏，岂其然哉？"宾白的富丽不仅观众听不懂，于剧中人物身份也不符。试想："花面丫头，长脚髯奴，无不命词博奥，子史淹通，何彼时比屋皆成康成之婢，方回之奴也？"（《谭曲杂劄》）

王骥德认为，宾白之难写不下于曲。初出场时以四六饰句的定场白只能"稍露才华，然不可深晦"。如明代汤显祖的《紫箫记》，其定场白"皆绝如四六，惜人不能识"。而高则成的《琵琶记》，其定场白"只是寻常话头，略加贯串，人人晓得，所以至今不废"。戏中各人散语的对口白又须"明白简质，用不得太文字。凡用之、乎、者、也，俱非当家"。例如梁辰鱼的《浣纱记》，其对口白"纯是四六，宁不厌人！"今人又在南曲宾白中用"惟北剧有之"的"者"字，"大非体也"（《曲律·论宾白第三十四》）。

二曰修辞要有波澜。王骥德从表演的效果出发，认为戏曲语言的修辞"勿落套，勿不经，勿太蔓，蔓则局懈，而优人多删削；勿太促，促则气迫，而节奏不畅达"。总之是要舒促有致，张弛有道。尤其要注意波澜起伏。"传中紧要处，须重著精神，极力发挥使透。""若无紧要处，只管敷演，又多惹人厌憎：皆不审轻重之故也。"（《曲

律·论剧戏第三十》)与此相应，曲调的运用也要能推波助澜，“称事之悲欢苦乐。如游赏则用仙吕、双调等类，哀怨则用商调、越调等类，以调合情，容易感动得人”。(《曲律·论剧戏第三十》)

三曰酌于雅俗深浅。戏曲语言源于生活，而又高于生活，要在雅与俗之间保持必要的张力。从雅的方面来看，“夫曲以模写物情，体贴入理，所取委曲宛转，以代说词，一涉藻缋，便蔽本来。然文人学士，积习未忘，不胜其靡”。(王骥德《曲律·论家数第十四》)例如：“张伯起小有俊才，而无长料。其不用意修词处，不甚为词掩，颇有一二真语、土语，气亦疏通。毋奈为习俗流弊所沿，一嵌故实，便堆砌拼凑，亦是仿伯龙使然耳。今试取伯龙之长调靡词行时者读之，曾有一意直下而数语连贯成文者否？多是逐句补缀，若使歌者于长段之中偶忘一句，竟不知从何处作想以续。总之，与上下文不相蒙也。”(凌濛初《谭曲杂劄》)藻饰而使文意上下不连贯，“便蔽本来”。从俗的方面来看，以藻缋为曲固然不行，“以鄙俚为曲，譬如以三家村学究口号、歪诗拟《康衢》、《击壤》，谓自我作祖，出口成章，岂不可笑！”“文词说唱，胡诌莲花落，村妇恶声，俗夫亵谑无一不备矣。”(《谭曲杂劄》)这样媚俗也只会败坏戏曲语言的风格，进而败坏戏曲观众的欣赏欲望。正如王骥德所言：“词藻工，句意妙，如不谐里耳，为案头之书，已落第二义。”而“既非雅调，又非本色，掇拾陈言，凑插俚语，为学究，为张打油，勿作可也”。(《曲律·论剧戏第三十》)真正为观众所欢迎的是雅俗有致、深浅相宜的戏曲语言。王骥德指出：“大抵纯用本色，易觉寂寥；纯用文调，复伤琱镂。《拜月》质之尤者，《琵琶》兼而用之，如小曲语语本色，大曲引子……未尝不绮绣满眼，故是正体。《玉玦》大曲，非无佳处；至小曲亦复填垛学问，则第令听者愦愦矣！……本色之弊，易流俚腐；文词之病，每苦太文。雅俗浅深之辨，介在微茫，又在善用才者酌之而已。”(《曲律·论家数第十四》)

综上所述，中国古代修辞学传统从一开始，就没有把修辞现象

从其所在的语用环境中离析出来作“纯粹”的研究，而是立足修辞的社会文化功能和根本宗旨，从语境通观把握修辞的规律和效果，自觉认识修辞与题旨、读者、场合等的相互作用和整体有机联系，从而形成了汉语修辞独具文化精神的情境原则。它对当代以辞格为中心的形式修辞学有着深刻的启迪，并为之提供了范型转化的基础。

二、中国修辞学传统的阅读方略

中国古代修辞学传统在为文辞修饰者阐释一套着眼于修辞的社会文化功能、直斥修辞的根本宗旨的情境原则的同时，又以其语境通观的特有优势，为文辞修饰的接受者阐释了一套着眼于修辞的广泛人文联系，置身于修辞的题旨情境，以大观小地领会修辞的阅读方略。修辞的阅读，在西方修辞学传统看来，阅读主体和阅读客体处于相待的地位，主体对客体进行读解，双方处于互相分立和对立的关系中。修辞学家用精密分析的外科手术刀，力图层层剖解阅读客体，使其生理构造一览无余地展现在读者面前。这种对阅读客体的生理解剖，能够精确地再现修辞现象的构造。然而，也正因为它是解剖学层面的操作，从它的第一刀开始，它就割断了修辞现象的生命之源——修辞与主体、对象、特定时空的有机联系，于是只见其形式而不见其精神，只知其构造而不识其社会、文化的功能。在中国古代修辞学传统看来，修辞的阅读是主体没入客体，客体融于主体，双方暂忘彼我，身临其境，设身处地的一个理解过程。主体不是在读解、剖析客体，而是在情景交融、物我相渗、主客统一中感受、理解客体。修辞学家用类似中医的整体审度眼光，从修辞现象的语境通观入手，由特定情境理解其样态，由特定功能阐释其构造，重在表现（而不是再现）主体对修辞现象的所感与所识，领悟其精神实质。这样一种阅读方略，认定修辞的生命之源在于特定的

情境和特定的作者，修辞的根本目的也在于对特定时空中的人产生影响，修辞本身只是这一大语文环境中的一个环节。割断修辞与语境的血肉联系，也就无法认识修辞的本质和规律。那些舍本求末的"修辞术"因其游离于情境之外，因而是没有意义的。它只能使阅读茫然于修辞的精神主旨，走上歧途，最终滔滔不绝而不知所云。

中国古代修辞学传统的阅读方略，可以从以下几个方面来考察。

第一，由言内以观言外。

中国古代修辞学以"修辞立其诚"为修辞第一要义。修辞者以诚出其辞，阅读者则由辞会其诚。因此，修辞的理解不在"推寻文义"，而在领会心志，不在言内，而在言外。朱熹对修辞的认识在这一点上很有代表性。他说："所谓修辞立诚以居业者，欲吾之谨夫所发以致其实，而尤先于言语之易放而难收也。其曰修辞，岂作文之谓哉？今或者以修辞名左右之斋，吾固未知其所谓。然设若尽如《文言》之本指，则犹恐此事当在忠信进德之后，而未可以遽及。"(《答巩仲至》)朱熹认为，修辞的本质不仅仅是"作文"，而是修身。如果斤斤于"文"的计较，那是写不出好文章，也悟不出好文章来的。朱熹又指出："诗者，志之所之，在心为志，发言为诗，然则诗者，岂复有工拙哉？亦视其志之所向者高下如何耳。"所以观诗就要观其心志。心志高则诗必好。"古之君子，德足以求其志，必出于高明纯一之地，其于诗固不学而能之。"(《答杨宋卿》)朱熹本人读诗，就要于诗歌形式之中读出心志来，"察之性情隐微之间，审之言行枢机之始"，以此判断诗歌修辞之好坏。例如：

朱熹读汉代拟《骚》之作，认为其"词气平缓，意不深切"，缺乏真情实感，"如无所疾痛，而强为呻吟"。(《楚辞辩证》)这是由乏心志而识其修辞之劣。

朱熹读古诗，以"平淡自摄"，自然浑成而有蕴藉为优，以人为的格律安排为劣，因此认为"古诗须看西晋以前，如乐府诸作皆佳。

杜陵夔州以前诗佳，夔州以后自出规模，不可学。苏、黄只是今人诗。苏才豪，然一衮说尽，无余意，黄费安排"。（《清邃阁论诗》）所谓"余意"即言外之心志。至于齐、梁间人诗，以朱熹的标准，则是"读之使人四肢懒慢，不收拾"。（《清邃阁论诗》）

朱熹读李白诗，从豪放中看出"雍容和缓"，"如首篇'大雅久不作'，多少和缓"。朱熹读陶渊明诗，从平淡中看出"豪放"，只是"豪放来得不觉耳"、"语健而意闲"。"其露出本相者，是《咏荆轲》一篇，平淡底人，如何说得这样言语出来。"（《清邃阁论诗》）朱熹认为"渊明所以为高，正在其超然自得，不费安排处"。（《答谢成之》）朱熹读欧阳修文，从"优游"中看出"刚健"来，指出："欧阳公作字如其为文，外若优游，中实刚健。"（《跋欧阳文忠公帖》）

朱熹评前人之修辞，极重言外之"意思"、"道理"。他认为诗文本身不是修辞的目的，诗文修辞是要引导读者借助修辞去理解诗文寄托的意思。诗文有所寄托才有灵魂，读者对诗文之寄托作丰富的联想和深人的求索，无疑大大伸展了诗文的内涵。诗文寄托的言外之意，是诗文生命的源泉。诗文的阅读和理解在"晓得文义"之外，更需"识得意思好处"。朱熹由此提出了诗文修辞二重理解的观点。据《诗人玉屑》的记载：

> 陈文蔚说诗，先生曰：谓公不晓文义则不得，只是不见那好处。如昔人赋梅云："疏影横斜水清浅，暗香浮动月黄昏。"这十四字谁人不晓得！然而前辈直凭地称叹，说他形容得好。是如何？这个便是难说，须要自得他言外之意，须是看他物事有精神方好。若看得有精神，自是活动有意思，跳掷叫唤，自然不知手之舞之，足之蹈之。这个有两重：晓得文义是一重，识得意思好处是一重。（《晦庵论诗有两重》）

朱熹在这里指出，同样一首诗作，若看不出它的"言外之意"，若看不出它"物事有精神"，那么它只是文义上"谁人不晓得"的寻常之作。这样的阅读理解，就字面论修辞，实在是没有读懂。真正

读懂一首诗，要超越字面文义，看出它的精神，识得它的意思好处。从其精神看其字句的活动，这活动也就有意思了。举手投足，都因有其蕴涵而自然自在；“跳掷叫唤，自然不知手之舞之，足之蹈之”。这样的二重理解，为读者打开了一个全新的修辞视界。真是以文观文则意兴索然，以道观文则神气毕现。这是中国古代修辞学传统中极有深度与境界的修辞解读方略。朱熹在其诗文评价中，实践了这一方略。他评苏东坡说：“东坡晚年诗固好，只文字也多是信笔胡说，全不看道理。”他评欧阳修说：“欧公诗自好，所以他喜梅圣俞诗，盖枯淡中有意思，欧公最喜一人送别诗两句云：‘晓日都门道，微凉草树秋。’又喜王(常)建诗‘曲径通幽处，禅房花木深’。欧公自言平生要道此语不得。今人都不识这意思，只要嵌事使难字便好。”他评韦应物说：“杜子美‘暗飞萤自照’语，只是巧；韦苏州云：‘寒雨暗深更，流萤度高阁。’此景可想，但则是自在说了。”但与陶潜诗的“语健而意闲”相比，“韦则自在，其诗则有作不着处，便倒塌了底”。(《清邃阁论诗》)

从朱熹对修辞的解读中，我们可以想到孟子“不以文害辞”，“以意逆之”的思想。朱熹发展了这一解读原则，不仅不以一字而害一句之义，而且不以一句而害设辞之志，惟以己意逆取诗人之志。朱熹谈他自己对《诗经·大雅·云汉》的理解时说：“若但以辞而已，则如《云汉》所言，是周之民真无遗种矣。惟以意逆之，则知诗人之志在于忧旱，而非真无遗民也。”但如何“以己意逆取诗人之志”呢？朱熹又提出了心要“虚静”的观点。他说：

> 今人所以事事作得不好者，缘不识之故。只如个诗，举世之人尽命去奔做，只是无一个人做得成诗。他是不识，好底将做不好底，不好底将做好底，这个只是心里闹不虚静之故。不虚不静，故不明；不明，故不识。若虚静而明，便识好物事。虽百工技艺，做得精者，也是他心虚理明，所以做得来精。心里闹如何见得。(《清邃阁论诗》)

朱熹所谓“虚静”，有两层涵意：一即“修辞立其诚”。诚是一种道德修养的状态。进入这种状态，才能识得“好底”，做得“好底”，亦即修辞“当在忠信进德之后，而未可以遽及”。另一层意思是“洗浊”。朱熹指出，诗文修辞“须先识得古今体制，雅俗乡背，仍更洗涤得尽肠胃间夙生荤血脂膏”，然后“漱六艺之芳润，以求真澹”。“如其未然，窃恐秽浊为主，芳润入不得也。近世诗人，正缘不曾透得此关，而规于近局，故其所就，皆不满人意，无足深论。”（《答巩仲至》）朱熹所谓要加以洗涤的“荤血脂膏”，即流俗诗风之“细碎卑冗，无余味”。在这一点上，他甚至对古文家都颇有微词。在《沧州精会谕学者》一文中他这样说：

> 老苏自言其初学为文时，取《论语》、《孟子》、韩子及其他圣人之文，而兀然端坐，终日以读之七八年。方其始也，入其中而惶然以博，观于其外而骇然以惊。及其久也，读之益精，而其胸中豁然以明。……予谓老苏但为欲学古人说话声响，极为细事，乃肯用功如此，故其所就，亦非常人所及。如韩退之、柳子厚辈亦是如此，其答李翊、韦中立书，可见其用力处矣。然皆只是要作好文章，令人称赏而已。究竟何预己事，却用了许多岁月，费了许多精神，甚可惜也。

在朱熹看来，学古文之“术”是“极为细事”，因为那只是古文精神的一种自然表露。体会精神才是识得、做得修辞的关键与根本所在。无论是“识”还是“作”，都是主体意识的一种参与。而那些“声响”技术问题，都是无关宏旨的，“究竟何预己事”？

朱熹关于诗文修辞二重理解的观点，渊源有自。在他之前，宋代的杨时也提出诗文修辞的理解在体会其情而不在推寻文义的观点。杨时在回答“诗如何看？”时说：“诗极难卒说。大抵需要人体会，不在推寻文义。在心为志，发言为诗，情动于中而形于言，言者情之所发也。今观是诗之言，则必先观是诗之情如何。不知其情，则虽精穷文义，谓之不知诗可也。”（《龟山先生语录》）然而如何来体会

诗情呢?杨时认为要靠"想象":"且如《关雎》之诗,诗人以兴后妃之德,盖如此也。须当想象雎鸠为何物,知雎鸠为挚而有别别禽;则又想象'关关'为何声,知'关关'之声为和而通;则又想象'在河之洲'是何所在?知'河之洲'为幽闲远人之地;则知如是之禽,其鸣声如是,而又居幽闲远人之地,则后妃之德可以意晓矣——是之谓'体会'。"(《龟山先生语录》)然而,对诗情更重要的体会还在于"志乎圣人"。上述情境的想象可以体会诗人之"兴",但诗歌根本的教化作用,要靠"志乎圣人"才可以体会到。只有这样,才是了解了诗歌的真谛。诗文修辞理解和写作中的"志乎圣人",在杨时看来就好像"射之于正鹄","虽巧力所及,有中否远近之不齐,然未有不志乎正鹄,而可以言射者也。士之去圣人,或相倍蓰,或相什伯,所造固不同,然未有不志乎圣人,而可以言学者也"。所谓"志乎圣人",即学习和理解古代圣贤诗文中是如何传达心志的。然而,这种学习和理解要下很大的功夫,"要当精思之,力行之,超然默会于言意之表,则庶乎有得矣。若夫过其藩篱,望其门墙,足未逾阈,而辄妄意其室中之藏,则幸其中也,难哉!"即使像唐代的韩愈那样"尝谓世无仲尼,不当在弟子之列,则亦不可谓无其志也"。但是"及观其所学,则不过乎欲雕章镂句,取名誉而止耳"。(《与陈传道序》)这实际上是把明理明道作为修辞理解方略的根本所在。杨时的"志乎圣人"和朱熹的"虚静而明"是一脉相通的。要言之,还是中国修辞学传统那句古训:"修辞立其诚。"

第二,由言外而观言内。

言外即具体文辞所处的语言环境。由通观语境以求对修辞有更深切的了解,这是中国传统修辞学颇具特色的阅读方略。这种语境通观主要表现在以下几方面:

其一,要在特定的历史背景中理解文辞。杜甫曾有诗咏茱萸,曰:"明年此会知谁健,醉把茱萸仔细看。"(《九日蓝田崔氏庄》)王维咏茱萸则有"遥知兄弟登高处,遍插茱萸少一人"。(《九月九日忆

山东兄弟》)此外还有其他咏茱萸的诗句,如“学他年少插茱萸”等。在这些咏茱萸的诗句中,一些修辞学家认为“当以杜为优”。(陈善《扪虱新话》上集卷一)这显然是因为他们从杜诗的特定历史背景中,深刻理解了杜诗的涵义。当时正值乾元元年安史之乱未平。杜甫从左拾遗被贬为华州司功,叹惜自己不能在朝廷有所作为,既忧国忧民,又感慨于人生短促,“老去悲秋”。

清代的章学诚在他的《文史通义》中,提出“不知古人之世,不可妄论古人文辞也;知其世矣,不知古人之身处,亦不可遽论其文也”的见解。他举例说,陈寿的《三国志》是以魏为正统,“纪魏而传吴蜀”。习凿齿的《汉晋春秋》则以蜀汉为正统。同样,司马光的《通鉴》和朱熹的《通鉴纲目》也有以魏为正统和以蜀汉为正统的区别。许多人批评陈寿和司马光,认为“陈氏误于先,而司马再误于其后”,不如习凿齿和朱熹之“识力偏居于优也”。章学诚认为这是“不知起古人于九原”。陈寿和司马光所处时代与习凿齿和朱熹不同。“陈氏生于西晋,司马生于北宋,苟黜曹魏之禅让,将置君父于何地?而习与朱子,则固江东南渡之人也,惟恐中原之争天统也。”如果让“诸贤易地”,即把陈寿、司马光和习凿齿、朱熹的所处时代换一下,那么他们同样会做出时代所要求的反应。“诸贤易地则皆然,未必识逊今之学究也。”(《文史通义·文德》)从时代背景对文辞作者的制约,可以看出作品是时代的折光,时代的产物。只有把作品放在特定的历史背景中,才能领会作品的全部涵义。

其二,要在特定场合中理解文辞。如果说历史背景是大环境,那么具体交谈中的“言之所为”就是一个小环境。说话有特定的前提,这一前提是由具体的交际环境、角色关系和话题规定的。脱离了这一前提,孤立地理解交谈中的话语,就会产生误解,甚至不知所云。《礼记·檀弓》中有这样一段记载:

有子问于曾子曰:“问丧于夫子乎?”曰:“闻之矣。丧欲速贫,死欲速朽。”有子曰:“是非君子之言也。”曾子曰:“参也闻

诸夫子也。”有子又曰：“是非君子之言也。”曾子曰：“参也与子游闻之。”有子曰：“然。然则夫子有为言之也。”曾子以斯言告于子游。子游曰：“甚哉！有子之言似夫子也。昔者夫子居于宋，见桓司马自为石椁，三年而不成。夫子曰：‘若是其靡也，死不如速朽之愈也。’死之欲速朽，为桓司马言之也。南宫敬叔反，必载宝而朝。夫子曰：‘若是其货也，丧不如速贫之愈也，丧之欲速贫，为敬叔言之也。”

“死之欲速朽”是孔子针对桓司马“自为石椁，三年而不成”所发的议论；“丧之欲速贫”是孔子针对南宫敬叔“反，必载宝而朝”所发的议论，都是“有为之言”。曾子离开了具体的语境前提，认为这是孔子对“丧”（丢失官位）和“死”的看法，这就产生了误解。章学诚在《文史通义·说林》中以此为例指出：“‘丧欲速贫，死欲速朽’，有子以为非君子之言。然则有为之言，不同正义，圣人有所不能免也。今之泥文辞者，不察立言之所谓而遽断其是非，是欲责人才过孔子也。”

其二，要联系特定的人物理解文辞。上述一例有子断定孔子不会持“死欲速朽”，“丧欲速贫”的观点，除了因为子游所说的孔子这两句话皆有所为而发之外，还由于有子对孔子这个人有真切的了解。当曾子把子游所说的话告诉有子时，有子曰：“然，吾固曰非夫子之言也。”曾子曰：“子何以知之？”有子曰：“夫子制于中都，四寸之棺，五寸之椁。以斯知不欲速朽也。昔者夫子失鲁司寇，将之荆，盖先之以子夏，又申之以冉有，以斯知不欲速贫也。”（《礼记·檀弓》）有子从孔子担任中都（鲁邑）宰时制其棺椁一事判定孔子死不欲速朽，从孔子失去鲁国司寇官职打算去楚国之前，先派子夏，继之又派冉有先行，又判定孔子丧不欲速贫。有子正是从对特定人物秉性的深刻了解中，准确把握他的言辞的含义的。

朱熹在他的《清邃阁论诗》中，也主张要从特定人物秉性入手把握其作品文义。例如，陶渊明的诗看上去平淡，但朱熹指出，陶渊

明是隐者,“隐者多是带性负气之人为之。陶欲有为而不能者也,又好名”,因而陶渊明的诗“却是有力,但语健而意闲”;“自豪放,但豪放来得不觉耳”。他的《咏荆轲》就是“露出本相”的一篇诗作。对于韦应物的诗,朱熹认为“韦为人高洁,鲜食寡欲,所至之处,扫地焚香,闭阁而坐”。由韦应物的这一秉性观其诗,朱熹认为“其诗无一字做作,直是自在,其气象近道,意常爱之”。

由作者的秉性观其作品的秉性,这是中国古代修辞哲学的一个特点。中国传统哲学认为:“天地成于元气。”(《鹖冠子·泰录》)“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”(《老子·四十二章》)气是天地万物的本原。人也不例外。“人之生,气之聚也。聚则为生,散则为死。……通天下一气耳。”(《庄子·知北游》)“屈伸往来者气也,天地间无非气,人之气与天地之气相接无间断,人自不见。”(《朱子语类·卷三》)由于气化万物,所以宇宙中的一切都在气化流行,交互渗透、感应之中。“凡有生,即不隔于天地之气。化阴阳五行之运而不已,天地之气化也。人物之生生本乎是。”(戴震《孟子字义疏证》)在中国修辞学史上,孟子首先把对语言的洞察同学者的“养气”联系起来,提出“我知言,我善养吾浩然之气”。(《孟子·公孙丑上》)这说明个人的语言实践,是其道德修养的衍伸物。“气”之高下与“辞”之高下密切关联。“知言”是一种修辞理解。由于“言”与“气”相通,所以察气成为知言的重要前提。魏文帝曹丕进一步指出:“文以气为主,气之清浊有体,不可力强而致,譬诸音乐,曲度虽均,节奏同检,至于引气不齐,巧拙有素,虽在父兄,不能移子弟。”(《典论·论文》)“文以气为主”,指的是文章的“文气”。而随后“气之清浊有体,不可力强而致”之气,指的是作者的气质秉赋,所以是“虽在父兄,不能移子弟”的。人的气质是天地之气在人身上的表现,而文气则是这种表现的进一步衍伸。朱熹在此基础上又指出,人性中既有“天命之性”,又有“气质之性”。“天命之性”,是“当然之理,无有不善者”。然而,“天命之

性”要依托于人的“气质”才能得到表现。构成气质的气，有清浊、精粗、昏明的差别，“故气质之禀不能无浅深厚薄之别”。所以说“人之性皆善。然而有生下来善的，有生下来恶的，此是气禀不同”。由此产生贤愚之类的不同。气禀有缺陷的人，只要加强自我修养，“善反之，则天地之性存焉”。（《朱子语类》卷四）据于此，朱熹认为诗文“文气”之邪与正是作者气质之浅深厚薄的衍伸。在朱熹之后，清代桐城派的方苞又把朱熹气质论中带有哲学性的“天命之性”稀释为人之“资材”，将“气质之性”稀释为“所学之浅深”；将气质的“浅深厚薄”或者说构成气质之气的清浊精粗，简化为气之“充”与“欠”。他指出：“（文）依于理以达乎其词者，则存乎气。气也者，各称其资材，而视所学之浅深以为充欠者也。……欲气之昌，必以义理洒濯其心，而沈潜反复于周、秦、盛汉、唐、宋大家之古文。”（《进四书文选表》）从以上所述来看，中国古代修辞学传统以人的气质贯通文气，观照文气，形成修辞鉴赏与理解上“气”的通观，这是人类对语言的认识与理解中极有深度的一种范式。

修辞的语境通观，本质上是一种“气”的通观，而“气”的通观中最重要的是人的通观。历代修辞论家都把对人的研究，作为对修辞研究的重要一环，认为“诗与人为一”；（龚自珍《书汤海秋诗集后》）“其文如其为人”；（苏轼《答张文潜书》）“自古至今，文之不同，类乎人者”；“昔称文章与政相通，举其概而言耳。要而求之，实与其人类”。（方孝孺《张彦辉文集序》）从作文这一角度说，则是无“我”之文不可取。刘熙载《艺概》云：“周秦诸子之文，虽纯驳不同，皆有个自家在内。后世为文者，于彼于此，左顾右盼，以求当众人之意，宜亦诸子所深耻与！”方东树《昭昧詹言》云：“文字成，不见作者面目，则其文可有可无。诗亦然。”张问陶《论文》则言：“诗中无我不如删，万卷堆床亦等闲。”中国古代修辞学传统就是这样力图通过对主体气质的探究来阐释文辞的义蕴与风格，通过对主体个性的探究来揭示修辞的个性。这种研究范式与西方修辞学传统相异其趣。

其四，要联系特定的情景理解文辞。中国古代修辞论家在理解诗文的涵意时，总是将景看作情之属，将情看作景之属，作情景通观的理解。这同中国的诗文作者"观物取象"的思维方式有内在的联系。中国古人为文很少作纯粹的抽象思辨，而是将自已对世界的认识加工成可观可感的意象，在情与景的交融中展开思想。正如陈骙所言："《易》之有象，以尽其意；《诗》之有比，以达其情。文之作也，可无喻乎？"(《文则》·卷上丙)章学诚亦云："象之所包广矣，非徒《易》而已。……《易》象虽包《六艺》，与《诗》之比兴，尤为表里。"(《文史通义·易教》)今人钱钟书也指出："是'象'也者，大似维果所谓以想象体示概念。盖与诗歌之托物寓旨，理有相通。"(《管锥编》第一册)这样一种修辞思维，使情景通观成为理解诗文的一条必由之路。运思于其间的修辞论家，总是能于情中观景，于景中观情。

王夫之在他的《姜斋诗话》中指出："情景名为二，而实不可离。神于诗者妙合无垠，巧者则有情中景，景中情。景中情者，如'长安一片月'，自然是孤栖忆远之情；'影静千官里'，自然是喜达行在之情。情中景尤难曲写，如'诗成珠玉在挥毫'，写出才人翰墨淋漓、自心欣赏之景。凡此类，知者遇之；非然，亦鹘突看过，作等闲语耳。"情与景不可分离，高手能将二者妙合无垠，巧手亦能做到有情有景。王夫之认为，如果将二者分开，则"情不足兴，而景非其景"。这就把情与景的交融提到本体论的层面来看待了。由此他认为："不能作景语，又何能作情语邪？古人绝唱多景语，如'高台多悲风'、'胡蝶飞南园'、'池塘生春草'、'亭皋木叶下'、'芙蓉露下落'，皆是也，而情寓其中矣。以写景之心理言情，则身心中独喻之微，轻安拈出。谢太傅于《毛诗》取'讦谟定命，远猷辰告'，以此八句如一串珠，将大臣经营国事之心曲，写出次第，故与'昔我往矣，杨柳依依；今我来思，雨雪霏霏'同一达情之妙。"

由于"情以景生"，"景以情合"，所以情有哀乐，景也有哀乐。好

的修辞，不但能情景相"合"，而且能情景相"和"，即"以乐景写哀，以哀景写乐，一倍增其哀乐"。例如《诗经·小雅·采薇》写战士出征时与家人惜别："昔我往矣，杨柳依依"，这是用乐景反衬心忧；写战士归家的喜悦："今我来思，雨雪霏霏"，这是用哀景反衬心乐。与之相比，杜甫的"影静千官里，心苏七校前"，(《喜达行在所》)李拯的"惟有终南山色在，晴明依旧满长安"，(《退朝望终南山》)都以乐景写乐情，就逊色许多，"情之深浅宏隘见矣"。

不仅哀景可以衬乐，乐景可以衬忧，而且不同风格的景与情可以"相为融浃"，"惟意所适"。例如杜甫的《登岳阳楼》："吴楚东南坼，乾坤日夜浮。""乍读之若雄豪，然而适与'亲朋无一字，老病有孤舟'相为融浃。"这也是一种相反相成，使诗歌的内涵有很大的张力。又如"倬彼云汉"(大的天河)一景，在《诗经·大雅·棫朴》中用来衬托周文王培养人才的功德："倬彼云汉，为章于天。周王寿考，遐不作人。"("不"为语助词)在《诗经·大雅·云汉》中用来衬托旱象："倬彼云汉，昭回于天。王曰于乎，何辜今之人。天降丧乱，饥馑荐臻。""旱既大甚。"可见同一景可以衬映不同的情，情景相生，但并非机械对应。要以饱满的意与情来驾驭景，使平常之景熠熠生辉，映照万种情。如王夫之所言："天情物理可哀而可乐，用之无穷，流而不滞。"就像"倬彼云汉"，"颂作人者增其辉光，忧旱甚者益其炎赫，无适而无不适也"。

第三，由言者而观所言。

中国古代修辞学传统总是将文辞修饰的风格，看作修辞者个性的风格，在言者与所言之间建立起风格通观。就像中国古代的书法理论注重书法"如其学，如其才，如其志，总之曰：如其人而已"，(刘熙载《艺概》)中国古代的绘画理论注重"伸毫构景，无非拈出自家面目"，(沈颢《画尘》)中国古代的修辞理论也注重"各师成心，其异如面"。(刘勰《文心雕龙》)这种由言者而观所言在最早的修辞理论"修辞立其诚"中就已形成母题。《周易》云："君子进德修业。忠

信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”（《周易·乾·文言》）这一理论的关键在于诚实于内而辞形于外。如孔颖达所言：“外则修理文教，内则立其诚，内外相成，则有功业可居，故云居业也。”（《十三经注疏》）宋代的王应麟也说：“修辞立其诚，修其内则为诚，修其外则为巧言。”（《困学纪闻》卷一）言者与所言，从修辞的发生来说，是一体的。所以《周易》中又有这样的论述：“将叛者其辞惭，中心疑者其辞枝，古人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。”（《周易·系辞下》）内修不同则外显不同，辞是最敏锐的观照物。

刘勰在《文心雕龙》中专设“体性”一章，论述了言者与所言的内在联系。他认为，从“情动”到“言形”，是一个由“隐”至“显”，“因内而符外”的过程。然而，人之才气学养，有“庸隽”、“刚柔”、“雅郑”的不同，形诸笔端，也就使“笔区云谲，文苑波诡”，变化万端。一个言者，其所言或“庸”或“隽”，风格或“刚”或“柔”，都超越不了他的气质才能；其所撰或“浅”或“深”，体式或“雅”或“郑”，都无悖于他的学识和习染。“心”即个性决定了他们的所言，于是所言也就千姿百态，“各异如面”。例如：

> 贾生（贾谊）俊发，故文洁而体精；长卿（司马相如）傲诞，故理侈而辞溢；子云（扬雄）沉寂，故志隐而味深；子政（刘向）简易，故趣昭而事博；孟坚（班固）雅懿，故裁密而思靡；平子（张衡）淹通，故虑周而藻密；仲宣（王粲）躁锐，故颖出而才果；公幹（刘桢）气褊，故言壮而情骇；嗣宗（阮籍）俶傥，故响逸而调远；叔夜（嵇康）俊侠，故兴高而采烈；安仁轻敏，故锋发而韵流；士衡（陆机）矜重，故情繁而辞隐。

凡此种种，皆可“触类以推，表里必符，岂非自然之恒资，才气之大略哉”！刘勰由此断言：“功以学成，才力居中，肇自血气；气以实志，志以定言，吐纳英华，莫非情性。”经他这一系统的阐发，修辞的言者通观显示出极强的解释力。

唐代的司空图论修辞的言者通观则换了一个角度，从立言者的修炼论特定风格的形成。例如，"雄浑"的风格来之于诗人的雄浑的气魄。这种气魄需要"真体内充"，"大用外腓(变)"；"返虚入浑，积健为雄"；"超以象外，得其环中"。又如"纤秾"的风格来之于诗人鲜丽的气质，这种气质需要诗人"乘之愈往，识之愈真。如将不尽，与古为新"。即在"采采流水，蓬蓬远春"，"碧桃满树，风日水滨"，"柳阴路曲，流莺比邻"的境界中不断发展，愈益认识到真的纤秾境界，写出的纤秾便终古常新。再如"劲健"的风格来之于诗人气贯长虹的气质。这种气质要求诗人"饮真茹强，蓄素守中"般的修养锤炼。

宋代的朱熹又指出，言者的气质及其所言，又有一定的时代性。

> 某少时，犹颇及见前辈而闻其余论。观其立心处己，则以刚介质直为贤；当官立事，则以强毅果断为贵。至其为文，则又务为明白磊落，指切事情，而无含胡瞀卷、睢盱侧媚之态，使读之者不过一再，即晓然知其为论某事，出某策，而彼此无疑也。近年以来，风俗一变。上自朝廷搢绅，下及闾巷韦布，相与传习一种议论，制行立言，专以酝藉袭藏、圆熟软美为尚。使与之居者，穷年而莫测其中之所怀；听其言者，终日而不知其意之所向。回视四五十年之前风声气俗，盖不啻寒暑昼夜之相反，是孰使之然哉？(《跋余岩起集》)

既然气质需要一定的后天修炼，那么时代的风尚一定会在各人的气质中打上烙印。由此看来，气质问题不仅仅是言者个人的问题，而且与言者所处的时代风尚相贯通。所谓"建安风骨"、"盛唐气象"，都曾影响一代人。

明代的方孝孺继刘勰、曹丕之后，对言者个性与其所言的风格之间的联系又作了深入的探讨。曹丕对这一问题的探讨，仅仅是一般意义上的。他认为："夸目者尚奢，惬心者贵当，言穷者无隘，论

达者惟旷。”(《文赋》)刘勰也有一般意义上的论说,如:“夫篇章杂沓,质文交加,知多偏好,人莫圆该,慷慨者逆声而击节,酝藉者见密而高蹈,浮慧者观绮而跃心,爱奇者闻诡而惊听。”(《文心雕龙·知音》)但他在论“体性”时,已将这个问题结合作家的修辞实践具体化了。方孝孺对这个问题在具体言者风格的认识上与刘勰不同,且论述得更为深人,他说:

庄周为人有壶视天地、囊括万物之态,故其文宏博而放肆,飘飘然若云游龙骞不可守。荀卿恭敬好礼,故其文敦厚而严正,如大儒老师,衣冠伟然,揖让进退,具有法度。韩非、李斯峭刻酷虐,故其文缴绕深切,排搏纠缠,比辞联类,如法吏议狱,务尽其意,使人无所措手。司马迁豪迈不羁,宽大易直,故其文崒乎如恒华,浩乎如江河,曲尽周密如家人父子语,不尚藻饰而终不可学。司马相如有侠客美丈夫之容,故其文绮曼姱都,如清歌绕梁,中节可听。贾谊少年意气慷慨,思建事功而不得遂,故其文深笃有谋,悲壮矫讦。扬雄齪龊自信,木讷少风节,故其文拘束悫愿,摹拟窥窃,蹇涩不畅,用心虽劳,而去道实远。(《张彦辉文集序》)

对于魏晋以后的作家,方孝孺认为:陶渊明气质冲旷天然,为诗发自肺腑,不为雕刻,故其道意而达,状物而核;韩愈俊杰善辩说,故其文开阳阖阴,奇绝变化,震动如雷霆,淡泊如韶𫊣,卓然自成一家;欧阳修厚重渊洁,故其文委曲平和,不为斩绝诡怪之状,而穆穆有余韵;苏轼魁梧宏博,气高力雄,故其文常惊绝一世,不为婉昵细语。……总之,“自古至今,文之不同,类乎人者”。而方孝孺由人识文,不仅考究人之性格,而且兼及人之相貌、擅长、经历……这种人的通观为文的识断提供了信实而富于启迪的基础。

值得注意的是,中国古代修辞学传统由言者而观所言,提出了许多精辟的理论与见解,却并不把这一问题绝对化。不少修辞论家认为,言者与所言在性格气质上确有因应关系,但言者与所言的关

系又是复杂的，不能一概而论。

金代的元好问承认诗歌真淳之风格来之于诗人的真淳性情。他盛赞木庵英上人诗，如："轻河如练月如舟，花满人间乞巧楼。野老家风依旧拙，蒲团又度一年秋。"他认为："皎然所谓情性之外，不知有文字者，盖有望焉。"(《木庵诗集序》)但他又不同意扬雄"故言，心声也；书，心画也"的看法。扬雄认为："言不能达其心，书不能达其言，难矣哉！惟圣人得言之解，得书之体，白日以照之，江河以涤之，灏灏乎其莫之御也。"(《法言·问神》)"得言之解"的关键在于达言者之心。只有了解了言者，对所言才能融会贯通。所以，"声画形，君子小人见矣。声画者，君子小人之所以动情乎"？(《法言·问神》)元好问却认为，按照扬雄的逻辑，如果从所言(而不是像扬雄那样从言者)的角度来看，那么言不一定是"心声"，书不一定是"心画"。元好问说："心画心声总失真，文章宁复见为人。高情千古《闲居赋》，争信安仁拜路尘。"(《论诗三十首》)晋朝的潘岳，谄事贾谧，候他出来，望见他的车尘就拜，如此秉性，观他诗作《闲居赋》却表示"高情千古"，足见其言不由衷，心口不一。

清代的袁枚十分强调修辞中要"著我"。他说："不学古人，法无一可；竟似古人，何处著我？字字古有，言言古无。吐故吸新，其庶几乎。孟学孔子，孔学周公。三人文章，颇不相同。"(《续诗品》)他批评有些人诗中无我，"学杜而竟如杜，学韩而竟如韩。人何不观真杜、真韩之诗，而肯观伪韩、伪杜之诗乎"?若真以"描诗"为胜，而不以"作诗"为胜，那么，"孔子学周公，不如王莽之似也；孟子学孔子，不如王通之似也"。他也批评一些人"好谈格调而不解风趣"，认为"有性情便有格律，格律不在性情外"。他又赞赏"唐义山、香山、牧之、昌黎，同学杜者，今其诗集，都是别树一旗"。可见，袁枚是强调人与文、言者与所言一体的。然而他又指出，有时二者又很矛盾。例如："上官仪诗多浮艳，以忠获罪。傅玄善言儿女之情，而刚正嫉恶，台阁生风。扬子云自拟《周易》，乃附新莽。"又如："学温、李者，唐有

韩偓，宋有刘筠、杨亿，皆忠清鲠亮人也。一代名臣，如寇莱公、文潞公、赵清献公，皆西昆诗体，专学温、李者也，得谓之下流乎？”（《随园诗话》）清人况周颐也指出：“晏同叔赋性刚峻，而词语特婉丽。蒋竹山词极秾丽，其人则抱节终身……词固不可概人也。”（《蕙风词话》）文与人相通相类是一种普通现象，而文与人不相通不相类也是存在着的。人是复杂的，人与言的关系也是复杂的。中国传统修辞学擅长于具体情况具体分析，因而能够避免种种绝对、机械的观点，辩证地甚至不惜置身于悖论中去思考修辞的真谛。

不仅如此，更有一些修辞论家指出，言者与所言的关系，不仅仅是有人相符有人不符，而且还有不少人是既有相符又有不符，在自身的风格中表现出某种矛盾性。例如袁枚就指出：“杜少陵诗，光焰万丈，然而‘香雾云鬟湿，清辉玉臂寒’；‘分飞蛱蝶原相逐，并蒂芙蓉本是双’。韩退之诗，横空盘硬语，然‘银烛未消窗送曙，金钗半醉坐添春’。又何尝不是女郎诗耶？”（《随园诗话》卷五）然而一般说来，这种个人的风格变化都有其内在依据。一种依据是个人诗风的日趋成熟，如：“杜诗叙年谱，得以考其辞力，少而锐，壮而肆，老而严，非妙于文章，不足以致此。”（吴可《藏海诗话》）另一种依据是个人诗风在主导风格下兼及多样化，如：“杜诗正而能变，变而能化，化而不失本调，不失本调而兼得众调，故绝不可及。”（胡应麟《诗薮》）

以上所论“由言内以观言外”，“由言外而观言内”，“由言者而观所言”，是中国古代修辞学传统在修辞理解上的方略。这一方略与中国传统哲学的“天人合一”、“气化流行”的宇宙观紧密相连。它所显示的语言理解中语境通观的整体思维样式，对于历经“分析时代”的现代修辞学具有深刻的启迪，并奠定了当代修辞学范式重建的基础。中国古人云：“昔古朱襄氏之治天下也，多风而阳气蓄积，万物散解，果实不成，故士达作五弦瑟以来阴气，以定群生。”“昔陶唐氏之始，阴多滞伏而湛积，水道壅塞，不行其原，民气郁阏

而滞著，筋骨瑟缩不达，故作为舞以宣导之。"(《吕氏春秋·古乐》)未来的汉语修辞学将从这原始之音，原始之舞，以及作为心之声画且穆穆皇皇的原始修辞中，汲取整体协调的精神力量，迸发其社会、文化功能的新的生命力！

第六节 语言的共性与个性

本章所论语言研究的人文科学方法论，强调的是民族语言的特殊性，即它作为一种民族文化样式的本质特征。拿汉语来说，也就是我们所说的汉语的人文性。所谓汉语的人文性，概括地说，指汉语是一种充盈着人的主体意识的语言。具体地说，汉语具有西方语言无可比拟的民族历史、社会、哲学、艺术、心理的深厚文化积淀。从本质上说，任何语言，无论是东方还是西方，都是一个民族看待世界的一种样式，都具有人文性这一本质属性。如帕默尔所说："语言是所有人类活动中最足以表现人的特点的"，"是打开人们心灵深处奥秘的钥匙。"[1] 但汉语的人文性在与印欧系形态语言的比较中具有独特性。它是思维主体化的产物，而非思维客体化的产物。这一点从它的非形态面貌和"意合"特征上即可印证。王力说汉语是一种人治的语言，西方语言是一种法治的语言；黎锦熙说汉语"偏重心理，略于形式"；郭绍虞说汉语的语词具有"弹性"，汉语的语法要和修辞结合；张世禄说汉语句子的成立要素不是结构形式，而是语气；张志公说汉语在世界语言中具有较大的特殊性……凡此种种，都是在中西语言的比较中，看到了汉语独特的人文性。然而，能不能在西方语法的框架内，通过种种的增删补缀，来努力反映汉语这种独特的人文性呢？回答是否定的。这就牵涉到一些

① 帕默尔《语言学概论》，商务印书馆1983年版。

同志提出的语言的共性与个性问题。

一、个性认识是共性概括之本

语言当然具有共性，这是语言作为人类的基本特性和基本活动决定的。然而，语言又总是具体的民族语言，具体的“个性”语言。离开了语言的个性，就没有语言的共性。萨丕尔指出：“言语这种人类活动，从一个社会集体到另一个社会集体，它的社会差别是无限度可说的。因为它纯然是一个集体的历史遗产，是长期相沿的社会习惯的产物。”[①] 离开了人类语言的丰富多样性，语言的共性也就变得不可认识。例如，不少同志把以动词为中心调动主宾状补，看作一种语言共性。国际汉藏语言学界对汉语究竟是“S(主语)—V(动词)—O(宾语)”型的语言，还是“SOV”型的语言所作的热烈讨论，也是基于对这一“共性”的认定。然而，在没有对汉语句子的真实样态作细致的、独立的研究之前，这种“共性”是极不可靠的。正如朱德熙所指出的：你怎么知道汉语是SOV而不是SSV呢？持论者似乎认定像“我这件事已经办好了”这样的句子是SOV型。如果说“这件事”看上去像是从动词语“办好了”后面的宾语位置上移到动词前的，那我们就会遇到下面一些困难：

(1) 我这件事没有经验。

(2) 我这件事有经验，已经办好了。

(3) 他每个歌总要唱两遍。

(4) 他什么办法都想出来了。

(5) 他口哨吹得很好听。

(6) 他这几年半通不通的浮言客套倒也学了八九不离十。

---

① 萨丕尔《语言论》，商务印书馆1963年版。

（7）我从此事事留心。

（8）他已经人事不知了。

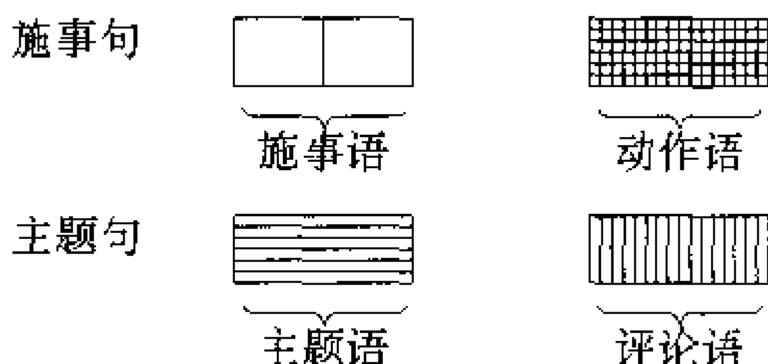
以上(1)句的“这件事”与“我这件事已经办好了”的“这件事”，在表意功能上是一致的，而(1)的“这件事”却不能“移回”到动词后去。(2)中的“这件事”可以移回到第二个动词“办(好)”的后面去作宾语看，却对第一个动词“有”无法交待。(3)——(6)句的动词前的名词语，都是无法移回到动词后的宾语位置上去的。(7)、(8)句动词前的名词语虽然能移后，意思却都变了。说到底，这类具有句中主题语的汉语句子，用 SVO 或 SOV 的“共性”框架是无法理解的。离开了语言的个性，所谓“共性”也就成了无本之木。语言研究的具有普遍意义的范畴、框架和方法，只能是在充分考虑到不同民族语言的特殊性，并对各种不同类型的语言，作了充分研究的基础上概括出来的。在这里，不能容忍丝毫的天真与先验。科学研究固然以寻找物质及其运动的“共性”为目的，然而它毕竟是目的而非始发地。当我们把终点当作起点的时候，我们实际上已陷入以玄想的“共性”曲解民族语言个性的怪圈。

在我们发现许多西方语言理论的普遍范畴、概念对汉语不适用时，我们对语言共性的探求可以有两种选择。一种是把普遍性从肤浅的语法表层提升到信息层，一种是把普遍性从肤浅的语法表层提升到心理层。人类语言在脱离它的表层样态而进入信息传送和心理认识的高层面分析时，它所显示的共性更贴近人类的基本特性和基本活动，因而也就具有更强的解释力。然而这两种普遍性的研究，都必须以汉语的“个性”事实为基础，都必须在共性与个性的关系上保持一定的张力。

二、共性存在于信息层面

从信息层来看，据我们近年来的研究，汉语的两种主要句类

——施事句（动句）和主题句（名句），其结构重心和语义重心的异同，可以简单表述如下图：



（ ▤ ：结构重心　▥ ：语义重心 ）

从这一表述可以看出，两种句型的共同之处是语义重心在句末。它实际上反映了汉语句子信息结构（information structure）的一个本质性特征：尾焦点（end focus）。

尾焦点是一种语言共性现象。当代语法学认为，一个句子就是一个信息片断（a piece of information），它所传递的信息可分为（a）说话人认为或假定对方已知的信息（given information）。（b）说话人认为或假定对方未知的，即新的信息（new information）。说话人总是力图把新信息中最重要的部分，作为"信息焦点"（information focus）加以强调。当这一焦点处于句子单位的后部时，就是尾焦点。当代心理学对于句子的记忆和理解的"选择性衰变"（elective decay）曾有不同的看法。一种认为，句子记忆贮存中具有最鲜明标记的是句子的末尾，亦即在时空距离中最后呈现的那些部分。这是句法策略的观点。另一种认为，句子记忆贮存中具有最鲜明标记的是句子的核心意义，即不受时空制约的句子的语义融合。这是语义策略的观点。[1]这两种记忆理解策略在汉语句子的记忆、理解中，都能得到证实，并不矛盾。一个明显的例证，便是施事句的句法核和语义核在动作语上重合，亦即尾焦点和尾重心（end-weight，

---

① 参见 Gert Rickheit and Michael Bock edited：（1983） Psycholinguistics Studies in Language Processing，Berlin，Walter de Gruyter.

指句中结构复杂的成分放在句尾)的重合。

赵元任曾指出："在正常情况下，句子的主要信息(the point of message)总是搁在谓语里。例如'我穷'，I am poor，'穷'是主要信息，既是语法的谓语，也是逻辑的谓语。"[①] 当然，汉语句子的信息焦点借助于对比重音等，也可以出现在其他位置(如修饰语)上，但汉语最习惯的表达方式是尾焦点。根据夸克(Randolph Quirk)等人的说法，英语句子也是以结构上的尾重心和信息上的尾焦点为原则的。[②] 但在英语中像 There are too many people there 这样的句子，其信息焦点落在修饰语 too many 上，汉语却表达为"这儿人太多"，依然是尾焦点。又如 More and more people are studying science，信息焦点落在修饰语 more and more 上，汉语的习惯说法却是"研究科学的人越来越多了"。汉语的尾焦点倾向如此之强，这就使得汉语"主位——述位"结构异常发达。从纵向看，主述结构层层套迭；往横向看，就是句读的铺排。我们可以作一个比较，即在英语句子中的修饰语信息焦点，在汉语中都习惯于以句读的铺排来实现尾焦点：

A grenade thrown from the tower burst harmlessly on the ground.

炮楼里扔出了一颗手榴弹，炸在地上，没伤着人。

Poverty in the developing Countries has been ascribed by the North to low productivity, inappropriate domestic polices and inadequate national effort.

发展中国家的贫困，在北方看来，是因为生产率低，国内政策不当，自身努力不够。

从这一比较中可以看出，英语句子的信息焦点顺应于"主——

① 赵元任《汉语口语语法》，商务印书馆 1979 年版。
② 参见夸克等著《当代英语语法》，辽宁人民出版社 1981 年版。

谓"框架的大局。因此，当信息焦点与句法谓语不相符时，它不妨出现在句子成分的修饰语上。在它的语言心理上，"主谓"关系框架优先于信息焦点。后者如果无法落在"根本"上，那么栖在枝干上也无妨。汉语的造句态度则于此相异。为了实现尾焦点，不惜把一个完整的关系框架，拆零而成一连串句读，逐个地实现尾焦点，于是造成铺排顿进的局势。这在语言心理上就是以表达为主，信息的安排重于关系的框架。因此，无论是动词性的施事句还是名词性的主题句，都是以语义重心居后。(即使是关系句也是偏在前，正在后，"浅"在前，"深"在后)当然，同样是尾重心，同样是铺排，施事句的动作语铺排，为求得类似英语"主——谓"框架那样清晰的关系，避免事理上的杂沓，采取以时序贯通的逻辑脉络。这里的时序，就起到类似英语句子"动词中心"的控制作用。而主题句的评论语铺排为求得关系明晰，则采用主观价值判断趋后的逻辑脉络。据我们的调查，当评论语和描写语、说明语一同出现时，总是描写语、说明语在前，评论语在后，一无例外。因为主题句的语义重点是对主题语的评论，描写语、说明语出现时，句子没有结束感，直到评论语出现，句子才触及根本，显出其特有的表达功能，完成交际任务。其次，在几个评论语一同出现时，总是评判主题事物性质的评论语在前，表示说话人态度和推断的评论语在后。后者显然与交际的目的直接联系，是语义的重点。此外，在说明主题事物产生的原因和目的时，也是原因在前，目的在后。因为原因是直接关系到事物的性质的，而目的是表明作者的主观态度的。这种排列次序，依然是尾重心在起作用。

现代语言比较的结论，与我国语文传统的语感不谋而合。启功指出："(汉语)句中各词，当然开端是起点，是重要的。但整句趋势，是贯注而下的。它的归结收束处，可比作一个长筒的底，常常在最下。"他举苏轼的一首诗："春晚落花余碧草，夜凉低月半梧桐。人随雁远边城暮，雨映疏帘绣阁空。"指出：

首句归结到碧草，次句收束在梧桐。三句倾注在暮，四句凝聚在空。"春晚"点明时间，是全句的起点。"绣阁空"是全首的归宿。前三句都是为"绣阁空"铺下道路，衬托气氛，所以不但词词之间，贯注结尾，即以章法言，也是这种趋势。这种情况，不但诗文如此，即为干巴巴的纯说理论、死记概念的训诂书，其语句形式，也有这种特点。如《尔雅·释诂》："初、哉、首、基、肇、祖、元、胎、俶、落、权舆、始也。"……《释训》："明明斤斤，察也。"每句中都是问题罗列于上，归结作一个解释在下……这也说明了简底在尾不在头的文言习惯。[①]

以上我们把"尾焦点"作为语言信息层上的共性现象，它既离不开对汉语个性事实的概括，又必须充分而又具体地反映汉语句子"尾焦点"的特殊性，以求得共性与个性的多样化的统一。

三、共性存在于心理层面

从心理层来说，任何语言句子的知解，都有一种把握格局的心理视点。这种句子心理视点在一个句子特定的表达功能指引下，能够迅速确定最有价值的范畴块及其组配格局。一般来说，西方语言句子的谓语，必然是由限定动词来充当的。这个限定动词又在人称和数上，与主语保持一致关系。句中如果出现其他动词，那一定采用非限定形式以示它与谓语动词的区别。因此，抓住句中的限定动词，就是抓住了句子的骨干，整个句子格局也就纲举目张。这是一种"焦点透视"的心理视点：句中的主语是通过一致关系与谓语动词联系的；句中的其他成分，则往往是通过格位显示与关系词显示，来明确它们与谓语动词的关系的。法国语言学家特斯尼埃尔在

① 启功《有关文言文的一些现象、困难和设想》，载《北京师大学报》1985年第2期。

对古希腊语、古罗马语、罗曼语、斯拉夫语、匈牙利语、土耳其语、巴斯克语进行比较研究之后证实，句法结构中所谓“主语”“谓语”之分，是从形式逻辑来的。这种区分法掩盖了主语和宾语之间很多结构上的平行现象。动词是句子的核心，它支配别的成分，而它本身不受任何成分的支配。主语则和宾语一样，是动词的补足语。特斯尼埃尔为此建立了“从属关系句法”。其实，细察西方各种语法，包括当代语法的众多流派，本质上也都是一种“从属关系句法”。如格语法认为，一个句子里动词居中心，根据名词和动词的关系，决定名词的格。切夫语法认为，人类的概念系统由两大部分组成，即动词部分和名词部分。动词部分居中心地位，名词部分处于外围地位。动词的性质决定了句子的其他部分。可见，理解和把握西方语言的句子，只要抓住谓语动词，就是抓住了全句的灵魂。这在认知心理上是一种焦点视。

“焦点视”是不是一种语言共性呢？近年来有人提出“主干成分分析”方法、“板块”理论，想当然地把以动词为中心的“焦点视”作为一种语言共性现象。当他们全神贯注地在“焦点视”的地基上步步推导，构建具有形式上的机械美感的语序排列定量化框体时，我们已对他们的立足点产生了深刻的怀疑。大凡虚假的语言“共性”，在汉语分析中都是一种想当然的立论前提。似乎一讲“共性”，就无需论证；一讲“共性”，就有了“国际纯羊毛标志”；于是既走了捷径，又获得了一种“科学美”的满足，何乐而不为呢？然而，我们对这种理论的怀疑却是从对古代汉语和现代汉语大量语言材料的专书穷尽性调查开始的：

首先，在现代汉语句子的实际运用中，以动词为中心的“主动宾”型的句子只占 9%，其他大量的句子，或是双动句，如：“何同礼听完了录音带便皱眉头。”(陆文夫《井》，下同)，或是三动句，如“马阿姨站在井边上看到了直咂嘴”。或是双段句，如“我把什么都想过了，就是想不出一个好主意”。或是三段句，如“她一路问讯，摸错了

五六次，才得到了确切的指点”。或是四段句，如“先把头一伸，见里面只有童少山一个人，踅进去，关上门”。或是五段句，如“沈进先很有礼貌、十分热情地接待了徐丽莎，为她拿糖，替她泡茶，请她坐在沙发上面，不停地道歉”。或是六段句，如“小辣椒见是书记，一愣，松开手，跟着就瘫了下来，滚地皮，大哭大叫”。甚至可以长到八段句。既然在汉语交际中90%的句子，都不是“SVO”型以动词为中心作焦点视的句子，那么“主动宾”之类的句子模式在心理机制上就不适宜于中国人的语感。汉语句子是以“流水句”的面貌出现的。一个个句读按逻辑事理的铺排，才是汉语句子构造的本质。

其次，即使在占句子总数90%的“SVO”型句子中，有将近一半的句子是长宾语。如：“只见过他的父亲抽大烟、吸白粉，急急匆匆地活了不到三十年；他的妈妈也从来不事生计，靠变卖家当度日。”又如：“他知道这制药可不是闹着玩的，它有一定的规格和浓度，不能随便地添加蒸馏水。”这些句子的主要表达内容，往往在长宾语上。句首V或SV的作用，仅仅是一个话头。再举一例：“你看她在电视里的那种样子，多风流！”句子的主题就是“她在电视里的那种样子”，“你看”只是一种“话搭头”。现代汉语中类似“我知道……”“你能说……？”“你没看见……？”“你们看……”“谁知道……”“看你……”“加上……”，这些成分出现在句首时，往往只起一种话头作用。如果把这些句子都看成“主动宾”模式的句子，那是用西方语法框架曲解了汉语的表达功能。在“SVO”型句子中长宾语句占很大的数量这一事实，说明汉语句子的容量大。即使它不采用多段铺排的方法，也往往采用“宾语”扩展的方法。这种“宾语”扩展，在本质上依然是句读段的扩展。因为“宾语”前的“SV”对于后面的成分，显然不具有明显的支配关系，而仅仅是一个话头。

如果把上述句读铺排和“宾语”扩展两种手法同时运用，汉语句子的容量就更可观了。例如，双段句的一段采用“宾语”扩展：“她

常常要做一个梦，梦见她死了，可她又发现她的死和任何人都没有关系，没有一个人为她流眼泪，有三个老妇人在那里轮流啼哭，那是她的二祖母花钱雇来哭夜的。"又如，双段句的前后段都扩展"宾语"："发现朱世一拿着小圆镜站在窗子口，对亮光把头发梳了一遍又一遍；发现他的衣着突然整洁起来，每天都把棉布的中山装喷上水，抹、弄直，挂在窗子外面吹，用此种方法代替电熨斗。"

从以上这些情况来看，汉语句子的心理视点不是"焦点透视"，而是"散点透视"，因而形成独特的流水句的样态。西方语言句子的动词中心样态，同西方绘画的"焦点透视"是一致的。汉语句子的流水样态同中国画的"散点透视"也是一致的。我们的古人很早就懂得焦点透视的原理，早于西方一千年就提出了透视学的有关理论。后代绘画更有所谓"丈山尺树，寸马分人"，"远水无波，高与云齐"之说。但古人认为这种方法在艺术思维上受到很大的限制。山川胜景，变化无穷。古人希望从整体上把握平远、深远与高远，以景外鸟瞰与景内走动的思路，使千里之景收于一幅，纷繁的人物、情节纳于一个画面，因此创造了一种移动视点的运动透视法。它与西方绘画中那种定点透视、注重空间的几何布局的凝固构图法不同。它不是用物理的空间眼光，而是用心理的时间眼光，不受视域的局限，在同一个画面上画出不同视域的景物。这种绘画语言思维的核心就是"移动"。在画山水的时候，把视点逐步向前移。作者从这山转到那山，步步看，面面观，前顾后盼，左看右看，把众多的景物集中经营在一个画面上。由于视线是流动的、转折的，便形成了节奏感。这种纵身大化与物推移，"无往不复，天地际也"，(《易经》)搜尽奇峰打草稿，与大自然浑然一体的流动空间意识，使画家既能"最客观"地于尺幅之中写出千里万仞之景，又能"最主观"地使自己的情感借姿态万千的大自然得以充分表现。看西洋画只能"驻足"，看中国画却能"卧游"。因而，中国画的容量，往往是焦点透视的西洋画所无法承担、也无法理解的。

中西语言的句子构造，同样存在着这种差别。西方形态语言的句子，由于要求主语和限定动词形态上的一致，所以句界总是清楚的。叶斯柏森指出，对于英语的句子概念，"虽然理论上没有共同的看法，语法学者却常在实际的分析上趋于一致。而且当某一组词呈现在他们眼前时，他们可以不须多加考虑而断定该组词是否为句子"。[①]而汉语却没有如此客观、一致的"句感"。根据一项对英语系18位中国学生的实验，尽管他们的母语是汉语，他们对两段汉语文章的标点，只有一人与原文标点相同。原文句数与18人的平均断句数之比是1∶2.53和2∶3.82。尽管他们的英语水平肯定不如汉语水平，他们对两段英语文章的断句却与原文十分接近。原文句数与18人平均断句数之比是6∶5.49和5∶4.94。[②] 这说明汉语由于句读的散点铺排，因而句界不严。同时也说明汉语句界的理解带有一定的"主观"性，即以语义关连和表达功能为主，语法关系为副。这又是汉语人文性的一种表现。吕叔湘也指出："汉语口语里特多流水句，一个小句接一个小句，很多地方可断可连。"[③] 因此，西方语言的句子分析可以动词作中心控制成分格局，这是一种"静态"视点。汉语句子没有这样一个中心，而是动态铺排的。我们主张以句读段作为句子的基本活动单位，以句读段适应不同表达功能的铺排律作为造句法则。这是一种"动态"视点。中西语言句子构造的不同，就在于形态上的焦点视与散点视之分，过程上的静态视与动态视之别。这两组不同质的视点对立，深刻地反映了中西时空观的差异。西方哲学、艺术和语言注重的是自然时空，而且特别偏重空间的自然真实性。英语的句子以定式动词为核心，运用各种关系词组成关系结构的板块，前呼后拥，递相迭加，这正是一种

① 叶斯柏森《语法哲学》，语文出版社1990年版。
② 参见曹逢甫《中英文的句子——某些基本语法差异的探讨》，载《1979年亚太地区语言教学研讨会论集》。
③ 吕叔湘《汉语语法分析问题》。

空间型的构造。中国哲学、艺术和语言注重的是心理时空，而且特别偏重于时间。即使是空间，也常表现为流动空间，因而"搜句忌于颠倒，裁章贵于顺序"，"事乖其次则飘寓而不安"。在造句上采用句读按逻辑事理铺排的方法，这正是一种时间型的构造。

"散点视"和"焦点视"，反映了中西语言向各自民族文化心理结构的认同，显示了不同文化现象、文化精神的不可通约性。它是语言个性的鲜明体现。然而，个性又往往蕴含着深层的共性。句子构造的"散"点移动之形和逻辑事理铺排之神，固然是汉语造句区别于西方形态语言的基本特征，但中西语言句子的心理视点尽管有散点视和焦点视的不同，作为一种人类心理瞬时记忆现象，它们的注意广度或者说结构限度却有共通之处。西方现代心理学实验证明，人类短时记忆(short-term memory)容量的限度无法用信息单位"比特"来表示，只能以模块(chunk)为单位，其限度是 7 个左右(7±2)。在一个语言结构体中，只要找到一个合适的比较基准或者说座标原点，就可以使其中所有的成分，都无遗漏且无重复地落实到不同的整体中，而且这些整体的个数不超过 7 个左右。以英语为例，一个完整的句子以动词为中心把握"空间"砌块(句子成分)，大都不会超过 7 块。根据我们对古代汉语和现代汉语材料的观察，汉语句子按逻辑事理铺排的"时间"流块(以句读形式出现的句子成分)，最长不超过 6 到 8 块(只有个别例外)。当然，这两种组块及其把握方式是异质的。前者的比较基准是核心动词，它必须通过核心动词这一原点去组块。后者则天然地表现为文意和文气相统一的心理时间流块——句读段。在人类共同的认识机制基础上，不同民族按不同的语言心理设计了不同的句子格局，将人类认知机制民族语法化了。这就是民族语言共性与个性的统一。

四、汉语的人文性与人类文化的丰富性

从以上信息层和心理层两种语言共性现象的研究可以看出，没有对语言个性的深刻理解和把握，也就无法认识语言的共性。这一点对于在世界语言之林中具有较大特殊性的汉语研究来说，尤其如此。而且，由于语法同民族思维方式的特殊联系，语法的共性决不是肤浅的。只有在那些与人类的基本特性和基本活动有关的层面上，才能显示语法的深层共性。这也就是我们为什么提出信息层（基本活动）和心理层（基本属性）作为语法共性基础的原因。有些同志对汉语的人文性提出这样的看法：语言是民族性的，语言学是没有民族性的。这种看法在逻辑上是含混的。“语言是民族性的”并不证明语言没有共性；“语言学是没有民族性的”并不证明语言学没有个性。两个对立的命题，事实上并不对立。没有抽象的语言，也没有抽象的语言学。谁也不会否认具体的民族语言特点对具体的语言学特点有决定作用，否则东西方的语言学传统就不会有如此巨大、深刻的差异！否则西方人认为放之四海而皆准的语法体系，就不会在汉语语法近百年的研究中，陷入如此进退维谷的两难境地。语言学要想成为一门具有普遍意义的科学，首先必须充分关注语言的个性。因为“言语这种人类活动，从一个社会集体到另一个社会集体，它的社会差别是无限度可说的。因为它纯然是一个集体的历史遗产，是长期相沿的社会习惯的产物”。[①] 只有在对不同民族的语言个性深入研究的基础上，才能概括出人类语言的一般特点，从而确定语言学研究的一般范围、理论和方法。

当代语言学研究现状，就东西方关系而言，正如陈望道所指出

① 萨丕尔《语言论》。

的："一般语言学的理论到目前为止还没有能或者说很少能充分地、正确地概括世界上使用人口最高、历史极其悠久、既丰富又发达的汉语事实和规律。"[①] 张志公近年也指出："我们的语法学至今很不成熟，主要缺点是不完全符合汉语特点，或者说，基本上不符合汉语特点。"[②] "从《马氏文通》直到今天，对汉语语法的研究，从概念、术语到方法，基本上都是从国外引进的。所引进的这些东西，不论是对某种语言的语法的具体论述，或者是对于一般语法理论的探讨，都没有或者很少把汉语考虑在内，没有把汉语作为建立理论的基础。而汉语在世界各种主要语言中，具有较大的特殊性。"[③] 作为一个汉语研究者，我们今天对语言共性和个性关系的思考，离不开这样一个现实基础。在这个意义上，汉语的人文性问题，并不是一种深奥的理论，而是一个冷峻的现实，一种处于中国当代语言学的世纪之交的危机感。

有人说，寻找语言的共性就像寻找构成物质的元素和基本粒子，正是寻找这种共性的努力构成了人类科学进步的主旋律。这里混淆了一个基本的区别，即：物质是一种自然现象，语言本质上是一种人文现象。所谓的"科学"仅指自然科学。对于自然现象的研究，由于它们纯粹的自然性和宇宙性，当然可以从任何一片绿叶入手找到它的深层共性。然而，语言学与自然科学不同。语言作为人类多元文化的典型形式，它的共性不可能是任何单一的线性延续系列，不可能用任何单一来涵盖其他的途径与可能性。即使有单线进化的绝对的（自然）科学观，也不可能有单线进化的文化观。具有真正的普遍意义与世界意义的语言科学，必然是全人类各民族语言学家共同努力的结果，而不可能是某些民族的语言学家自我概括或推导的产物——这就是汉语人文性这一个性命题的共性意义！

① 陈望道《文法简论》。
② 张志公《闲话语言》，载《扬州师院学报》1980年第2期。
③ 张志公《关于建立新的教学语法体系的问题》，载《教学语法论集》。

本书部分中文参考文献

张世禄：《张世禄语言学论文集》 学林出版社 1984
郭绍虞：《汉语语法修辞新探》 商务印书馆 1979
陈望道：《陈望道语文论集》 上海教育出版社 1980
申小龙：《中国句型文化》 东北师大出版社 1988
张汝伦：《张汝伦集》 黑龙江教育出版社 1989
易蒲、李金苓：《汉语修辞学史纲》 吉林教育出版社 1989
桂诗春(编著)：《心理语言学》 上海外语教育出版社 1985
兹维金采夫：《普通语言学纲要》 商务印书馆 1981
陈保亚：《语言演变的结构基础》、《缀玉集》 北京大学出版社 1990
姚小平：《洪堡德语言理论的历史背景》 《外语教学与研究》1987.3
冯志伟(编著)：《现代语言学流派》 陕西人民出版社 1987
萨丕尔：《语言论》 商务印书馆 1964
邹晓丽(编著)：《基础汉字形义释源》 北京出版社 1990
王凤阳：《汉字学》 吉林文史出版社 1989
徐世荣：《古汉语反训集释》 安徽教育出版社 1989
臧克和：《汉语文字与审美心理》 学林出版社 1990
陆宗达：《说文解字通论》 北京出版社 1981
赵世开(主编)：《国外语言学概述》 北京语言学院出版社 1990
朱光潜：《诗论》 三联书店 1984

封面页
书名页
版权页
前言
目录
正文